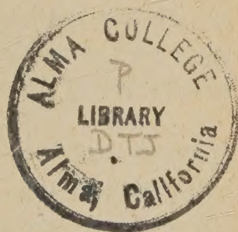
DIVUS THOMAS

JAHRBUCH FÜR PHILOSOPHIE UND
SPEKULATIVE THEOLOGIE. III. SERIE
BEGRÜNDET VON DR. ERNST COMMER

HERAUSGEBER:

DR. G. M. HÄFELE O.P.
PROFESSOR AN DER
UNIVERSITÄT FREIBURG

UNTER MITWIRKUNG VON
PROFESSOREN DERSELBEN
UNIVERSITÄT



21. BAND · 1943
(JAHRBUCH FÜR PHILOSOPHIE UND SPEKULATIVE THEOLOGIE: 57. JAHRGANG)

REDAKTION UND ADMINISTRATION: ALBERTINUM, FREIBURG
DRUCK: ST. PAULUSDRUCKEREI, FREIBURG I. D. SCHWEIZ

Das Naturrecht in thomistischer Beleuchtung.

Von G. M. MANSER O. P.

Mit der Rückkehr in die Einsamkeit erwachte das Interesse für das Problem « Naturrecht » von neuem. Es ist einwenig eine alte Liebe. Dem Alter ist übrigens die Liebe zur *Einheit* besonders eigen, zur Einheit auf allen möglichen Gebieten, oft auch unmöglichen! In Rechtssachen ist sie wissenschaftlich und praktisch von überragender Bedeutung. Und da erinnere ich mich an ein Wort unseres weit bekannten Juristen Eugen Huber, der da schrieb: « Man hat es während einer längeren Periode für möglich erachtet, das ganze Recht aus der menschlichen Vernunft abzuleiten, ein Recht aufzubauen, das der Natur des Menschen entspreche und das dann auch, so wie es dem vernünftigen Bewußtsein des Forschenden sich dargestellt hat, als geltendes Recht gelehrt wurde. Das war die Zeit der Herrschaft des *alten Naturrechts*, das sich unbestreitbar das Verdienst erworben hat, auf die *Einheit der Rechtsauffassung* mit großer Energie hingewiesen zu haben »[1].

Naturrecht! Wie oft hat man ihm Krieg und Tod angesagt. Aber, schrieb Bergbohm, sein grimmigster Feind, alle « Leichenreden sind zu früh gehalten worden »[2]. Es vollständig zu verdrängen, « dazu haben es bisher weder Spott und Hohn ... bringen können »[3]. Es « fließt nach wie vor breit und flach das Naturrecht daher, ein nimmer versiegender, durch zahlreiche Nebenflüsse von mannigfachem Charakter gespeister Strom ... Ihn trocken zu legen, ist der Kritik bisher nicht gelungen »[4]. Auch nach dem Niedergange der berühmten historischen Schule Savigny's und nach dem Kampfe, den F. J. Stahl führte, erhob sich das Naturrecht sofort wieder[5]. Man hat « der Hydra, sagt Bergbohm, einen ihrer Köpfe abgeschlagen — an seiner Stelle

[1] Recht und Rechtsverwirklichung. Basel 1921, S. 2. Der Sperrdruck ist von mir.

[2] *Karl Bergbohm*, Jurisprudenz und Rechtsphilosophie. Leipzig 1892, S. 111.

[3] Das. 110. [4] Das. 9. [5] Das. 112.

sind zehn nachgewachsen »[1]. Deutet das alles nicht schon auf die siegreiche Macht des Naturrechts hin ?

Menschentreue bewährt sich nicht immer in Sturm und Drangsal, wohl aber bewähren sich in solchen Zeiten Wahrheit und wankellose Festigkeit der Prinzipien ! War das Naturrecht nicht stetig die Sturmglocke in großen Völkerkrisen ? Sollten wir das nicht erfassen in heutiger Zeit, wo Millionen unschuldig Tag für Tag bluten ; wo die Grundfesten der ganzen sozialen und politischen Ordnung : der Ehe, Familie und des Staates zitternd wanken ; wo die Person und das Leben des Einzelnen keinen Rappen mehr wert ist, wo ein bisanhin wohl noch nie erlebter *Völkerhaß* alle Völker und Erdteile dem sichern Ruin entgegenzutreiben droht ; wo jenes Ideal von einer Caritas generis humani, das einst 1857 Villemain vor der französischen Akademie im Anschluß an Cicero feierte, so grausam lügengestraft wird[2] ? Und das alles, weil, trotz der ewigen Berufung auf Gerechtigkeit, doch keine wahre höchste Rechtsnorm, nach welcher auch Macht und Gewalt gemessen werden müßten, mehr da ist. Wie ernst hat Pius XII. auf die naturrechtlichen Grundlagen der Gesellschaft hingewiesen in seiner Weihnachtsansprache von 1942. Wie ganz unwillkürlich denkt man da bei all dem an das große Gesetz : « iustitia est fundamentum regnorum » ! Vielleicht würden frühere Rechtslehrer, wenn sie unsere Katastrophe erlebt hätten, nicht mehr, wie Jos. Kohler es getan, Friedrich Nietzsche als Höhepunkt des Rechtes feiern[3] ; Nietzsche, sage ich, dem das Wort des großen Isaias galt : « Wehe euch, die ihr das Gute bös und das Böse gut nennt » (5, 20). Jedenfalls erhält das Wort des großen Protestanten Leibniz in unsern Tagen eine eigentümliche Beleuchtung : « *Die Grundlage des sozialen Rechtes der Völker ist das Naturrecht* »[4].

Präzisieren wir den Grundgedanken des Naturrechts noch etwas genauer, denn das ist wichtig. Das Naturrecht, sagt Heinrich Ahrens — wohl der bekannteste Naturrechtler, dessen Werk in die verschiedensten Sprachen in kürzester Zeit übertragen wurde — ist « die Wissenschaft, welche aus dem Wesen und der Bestimmung des

[1] Das. 113.

[2] Vgl. *Charles Jourdain*, La philosophie de saint Thomas d'Aquin. Paris 1858, Bd. I, p. 383.

[3] *Jos. Kohler*, Lehrbuch der Rechtsphilosophie. Berlin 1909, S. 6-7.

[4] « Basis iuris socialis inter gentes ipsum naturae ius est ». Leibnitii opera omnia (Ed. Dutens). Pars IV, p. 306.

Menschen und der menschlichen Gesellschaft das *oberste Prinzip* oder die Idee des Rechts ableitet ». Das Naturrecht wurzelt in der Überzeugung, « daß es ein von willkürlichen Satzungen unabhängiges, in einer höheren sittlichen Lebensordnung gegründetes Recht gibt, welches als *Maßstab* zur Beurteilung der bestehenden Verhältnisse und Einrichtungen und als Richtschnur für ihre weitere Ausbildung zu dienen bestimmt ist » [1]. Formulieren wir den springenden Punkt noch genauer mit der Frage : Muß ich, ehe ich in jedem Einzelfall entscheiden kann : *das* ist recht, *das* ist unrecht, nicht vorher wissen, was ist *überhaupt, an sich,* im *allgemeinen* recht, wo liegt überhaupt das *unverrückbare Prinzip* des Rechts ? Die Naturrechtler verlegen, die Frage bejahend, dieses Prinzip in die menschliche Natur. Doch gehen auch sie leider wieder auseinander. Die Thomisten verlegen es in die *real-vernünftige* Menschennatur.

Wir versuchen im Folgenden, die aristotelisch-thomistische Auffassung zu beleuchten, in der Überzeugung, daß nur *diese* Fassung, die Hauptschwierigkeiten, welche von jeher gegen das Naturrecht vorgebracht wurden, zu lösen imstande ist.

An unsere These angelehnt, wird der Leser die Beschränkung der Literaturangabe verstehen.

Nach einem kurzen Exposé über die *ersten Anhänger* der Naturrechtstheorie, werden wir uns vorzüglich verbreiten : über die *Gegner* und ihre *Einwürfe*, die *Existenz*, das *Wesen*, die *Unveränderlichkeit*, die *obersten Prinzipien* und die *Entfaltung* des thomistischen Naturrechts.

Art. 1.

Die ältesten Vertreter des Naturrechts.

Die Geschichte des Naturrechts ist noch nicht geschrieben. Wir werden sie auch nicht schreiben, wenngleich Geschichtliches im Folgenden zur Illustration des schwierigen Problems vielfach herangezogen werden wird.

Übrigens ist das Naturrecht so alt wie der Mensch, eben weil es Naturrecht, d. h. Recht der menschlichen Natur ist. Aber darum handelt es sich hier gar nicht, sondern darum : wann das Naturrecht *wissenschaftlich* und bewußt als Teil der Rechtswissenschaft aufgetreten ist.

[1] *Heinrich Ahrens*, Naturrecht oder Philosophie des Rechts und des Staates. Wien 1870, Bd. I, S. 1.

Von den ältesten und ersten Vertretern des Naturrechts im angedeuteten Sinne ist hier die Rede. Diese Frage hat für uns deshalb eine wertvolle, abklärende Bedeutung, weil unseres Erachtens die wichtigsten [1] von den ersten wissenschaftlichen Vertretern des Naturrechts den gleichen Weg wandelten, den wir für den richtigen halten. Wir hätten also hier bereits im gewissen Sinne einen aufklärenden Fingerzeig für das, was wir nachher eingehender dartun wollen. Noch sei hier die Bemerkung beigefügt: das Naturrechtssystem ist an sich ein sehr komplexer Begriff, von dem anfänglich nur gewisse Grundelemente zum Vorschein kommen.

Mehrere Historiker führen den Ursprung des Naturrechts sogar bis auf *Solon* zurück, der Athen die erste Verfassung gab. Andere gingen wenigstens bis auf den feurigen Aristokraten Heraklit zurück (Blütezeit c. 500 v. Chr.), dessen berühmtes Axiom: « Alles fließt » an eine ewig dauernde Norm, an einen göttlichen Logos als Urnorm alles sittlichen Seins und Handelns gebunden wäre, wie ein Fragment andeutet [2]. Hätte Anaxagoras († 428 v. Chr.) seinen göttlichen νοῦς enger mit der sichtbaren Welt verbunden, so könnte hier auch von ihm die Rede sein.

Am häufigsten wird **Sokrates** († 399 v. Chr.) als Gründer des Naturrechts genannt. Allein der Mangel an Synthese bei ihm und das doppelt verschiedene Bild, welches Plato und Xenophon von ihm entworfen, erschweren auch da die Frage. Doch ist aus dem, was Plato, Xenophon und Aristoteles *übereinstimmend* berichten, ersichtlich, daß Sokrates tatsächlich der Begründer des Naturrechts war. Auch Bergbohm leugnet das nicht [3]. Nach Sokrates ist höchstes Ziel alles Handelns die *Glückseligkeit* — εὐδαιμονία — d. h. das Gute — ἀγαθόν — das er dem *Schönen* und *Rechten* gleichsetzt. Das ist somit der Maßstab alles sittlichen Handelns, auch in der *Politik*, und an was die Stimme Gottes, das Daimonium, ihn stetig gemahnt [4].

Von einem Naturrecht bei **Plato** († 348) in unserem Sinne zu

[1] Eine Ausnahme machen natürlich die Epikureer, die die Lust zum höchsten Prinzip machten. Vgl. *Heinrich Rommen*, Die ewige Wiederkehr des Naturrechts. Leipzig (Hegner) 1936, S. 19; *Bergbohm*, S. 153. Unter den Vorsokratikern hat schon Kallikles den Satz geprägt: Naturrecht ist die Macht des Stärkeren. Vgl. *Rommen*, das. 17 u. 21.

[2] Fragment 112. Vgl. *Rommen*, S. 14.

[3] Jurisprudenz und Rechtsphilosophie, S. 153.

[4] Vgl. *Überweg*, Grundriß der Geschichte der Philosophie des Altertums, 11. Aufl. Berlin 1920, S. 156-157. Dazu *Rommen*, S. 22.

reden, finde ich schwierig. Bei ihm sind bekanntlich die irdischen Dinge nur Schatten der ewigen von uns getrennten Ideen, die in sich und über uns existieren. Es gibt nach Plato nichts *Allgemein-Unveränderliches* in den irdischen Dingen — kein Universale in re. Gerne aber geben wir zu, daß der wunderbare Exemplarismus Plato's auf die spätere Entwicklung der Naturrechtstheorie einen sogar eminenten Einfluß ausgeübt hat. Das Unglück Plato's war, daß er die sokratische Induktion, die faktisch nichts anderes war als die einfache Abstraktion der ersten Begriffe aus der Sinneswelt — ἐπαγωγή = Induktion wird sie ja auch bei Aristoteles und den Lateinern bezüglich der ersten Prinzipien genannt, hat aber mit der syllogischen Induktion nichts zu tun — fallen ließ. So fehlte der platonischen Universalienlehre und folglich dem Naturrecht jede reale Grundlage.

Bei **Aristoteles** (384-322) ist die ganze Frage bedeutend komplizierter. Konstatieren wir in erster Linie die Tatsache, daß er Naturrecht und positives Recht zwar nicht trennt, wie öfter behauptet wurde, aber scharf *unterscheidet*. Das tat er schon in der Rhetorik [1] und dann wieder in der nikomachischen Ethik [2]. Es gibt beim Stagiriten ein « δίκαιον φυσικόν » oder « κατὰ φυσίν », also ein *natürlich Rechtes*, und ein « δίκαιον νομικόν » oder « ἴδιον » = *gesetzlich Rechtes*, besser würde ich vielleicht sagen : ein « gesetztes » Recht. Aristoteles bestreitet mit aller Entschiedenheit, daß alles Recht nur positiv sei [3]. Der Unterschied beider ist groß, denn das *Naturrechtliche* wird von *jederman irgendwie erkannt*, auch ohne irgendwelche gesellschaftliche Beziehung [4] ; es gilt daher auch *überall bei allen Völkern*, ohne Dekrete, ist daher auch an *sich unveränderlich* [5]. Dagegen ist das bloß gesetzlich Rechte *partikulär*, « ἴδιον », nicht überall geltend, zeitlich begrenzt und auch hinsichtlich der Untergebenen [6] ... Diese Unterscheidung wird von Aristoteles auch beispielsweise bezüglich zahlloser Spezialfragen angewandt, so wenn er hervorhebt, daß der Staat naturrechtlich sei [7] und auch die Ehe [8], ebenfalls der *soziale* Charakter des Menschen [9] und das Selbsterhaltungsrecht [10].

[1] I. Rhet. c. 13 (Ed. Did. I 340, 20).
[2] V. Eth. ad Nic. c. 7 (II 60, 29).
[3] V. Eth. c. 7 (II 60, 36).
[4] I. Rhet. c. 13 (340, 23).
[5] V. Eth. c. 7 das.
[6] V. Eth. c. 7 (60, 48 ss.).
[7] I. Pol. c. 1 (Did. I 484, 6) ; II. Pol. c. 1 (I 497, 15).
[8] I. Pol. c. 1 (I 482, 28).
[9] I. Pol. c. 1 (I 483, 35).
[10] III. Pol. c. 3 (I 492, 26 ss.).

Die vorige Unterscheidung vorausgesetzt, tritt erst die Hauptfrage an uns heran, nämlich : Wo liegt das Prinzip des *Naturrechts*, das dann zugleich der Grund der erwähnten Unterscheidung des Naturrechtlichen und Positivrechtlichen sein müßte ? Die letztere Frage hat Aristoteles selbst unseres Wissens nicht beantwortet. Sie ist aber aus seiner Theorie ableitbar und muß ableitbar sein.

Die Beantwortung dieser Fragen ist deshalb beim Stagiriten kompliziert, weil er in der nikomachischen Ethik die spekulative und praktische Ordnung eng miteinander verbindet. Nur aus dem Gesamtbilde, skizzenhaft entwickelt, lassen sich die beiden Fragen beantworten. Versuchen wir es.

Höchstes Ziel der ganzen menschlich-sittlichen Tätigkeit ist bei Aristoteles, wie bei Sokrates und Plato, die *Glückseligkeit*, das ἀγαθόν, das Gute als solches [1]. Doch läßt er das platonisch absolute, in sich vollkommene Gute beiseite und sucht nur nach dem vollkommenen Gut *dieses Lebens* [2]. Das besteht für ihn in der vollkommensten menschlichen *Tätigkeit*, Tüchtigkeit im Handeln, die er ἀρετή, Tugend nennt [3]. Nun gibt es ein doppeltes Tätigkeitsgebiet, das *spekulative* und das *praktische*.

a) Gegenstand der *spekulativen* Tätigkeit ist nur die Erkenntnis der Wahrheit als solcher. Hier herrschen die sog. *intellektuellen* oder dianöetischen Tugenden = Tüchtigkeiten — λογικαὶ ἀρεταί [4]. Hervorragend sind hier drei Habitus : α) die Tüchtigkeit der *ersten Beweisprinzipien*, z. B. des Prinzips des Widerspruchs. Diese erkennt der Verstand spontan, schlußlos. Sie werden für alle folgenden Kenntnisse vorausgesetzt. β) Der Habitus der *Wissenschaft* — ἐπιστήμη — d. h. die Tüchtigkeit, aus den Prinzipien richtige Wahrheiten abzuleiten [5]. Endlich γ) die Tugend der *Weisheit* — σοφία. Das ist die höchste Tüchtigkeit, weil sie alles Wissen auf die letzten Ursachen zurückführt [6]. Auf diesem ganzen spekulativen Gebiete spielt der Verstand die eminenteste Rolle, denn die intellektuellen Habitus, die Aristoteles auch « Tugenden » nennt, werden nicht bloß vom Verstande geleitet, sondern sind auch *im Verstande* [7]. Da auf dem spekulativen Gebiete, wo nur die Wahrheit Objekt der Tüchtigkeit, also dieses

[1] I. Eth. c. 2 (Did. II 2, 46 ss.).
[2] Das. c. 6 (II 5, 125).
[3] I. Eth. c. 7 (II 6, 30) u. c. 4 (II 2, 46).
[4] I. Eth. c. 13 (II 14, 24).
[5] VI. Eth. c. 1 (II 67, 1 ss.).
[6] VI. Eth. c. 7 (II 70, 10 ss.).
[7] I. Eth. c. 13 (II 14, 22 ss.).

Habitus ist, konnte Aristoteles nur insofern hier von « Tugenden » reden, wie Thomas sagt [1], als das Wahre seinerseits auch wieder das bonum des Verstandes ist.

b) Auf *praktischem* Gebiete, wo allein von *sittlichen* Tugenden — ἠθικαί — im eigentlichen Sinne die Rede sein kann, müssen wir das Prinzip des Naturrechts und der Unterscheidung von Naturrechtlichem und Positivrechtlichem finden, weil es sich hier nicht mehr bloß um « Wahr » und « Falsch », sondern um « Gut » und « Bös » handelt. Hier ist daher die Stellung des Verstandes eine ganz andere. Die *moralischen* Tugenden haben ihren Standort nicht im Verstande selbst, sondern im *Strebevermögen* [2]. Den Satz des Sokrates, dem der jüngere Plato noch folgte, daß richtigem Erkennen immer richtiges Handeln folge, bekämpft der Stagirite aufs entschiedenste [3]. Das sittlich Richtige hängt formell vom Willen ab, dessen Objekt formell das ἀγαθόν, das « Gute » ist. Hier spielt der Verstand nur eine *leitende* und befehlende, sagen wir, eine lichttragende Rolle, und zwar eine doppelte : α) *Das Gute im allgemeinen oder als solches*, d. h. die *Glückseligkeit*, erstrebt der Wille zwar willig — voluntarie — aber *notwendig* [4], nicht frei ; denn das ist das eigentümliche Objekt des Willens, und jede Fähigkeit ist naturnotwendig zum eigenen Gegenstande hingeordnet. Selbst der Selbstmörder strebt noch zum Glücke als solchem. Lichtträger ist hier der Verstand, insofern als er *konfuse* von Hause aus dem Willen dieses Objekt vorstellt, wie er in der spekulativen Ordnung spontan, d. h. ohne Urteil das « Sein » als solches, mittelst dessen die ersten Beweisprinzipien — Kontradiktionsprinzip usw. — erworben werden, erfaßt. Unsere ersten Erkenntnisse, sowohl in der spekulativen als praktischen Ordnung, sind, die Abstraktion immer vorausgesetzt, entweder spontan intuitiv, oder es gibt überhaupt keine realen menschlichen Erkenntnisse ! Hier gerade offenbart sich die wunderbare *Harmonie* zwischen spekulativer und praktischer Ordnung, die Aristoteles nicht ohne Grund in der nikomachischen Ethik miteinander verbindet [5]. Das Sein als Eigengegenstand des Verstandes wird intuitiv, spontan vom Verstande erfaßt ; das Sein « als solches » wird bonum « als solches » in der praktischen Ordnung und wird als Objekt des Willens spontan vom Willen als sein Eigenobjekt gewollt. In

[1] I-II 57, 1.
[2] II. Eth. c. 1.
[3] VI. Eth. c. 13 (II 75, 38).
[4] I. Eth. c. 4 (II 2, 46).
[5] Vgl. I. Eth. c. 6 ; VI. Eth. c. 2 (II 67, 11).

beiden Ordnungen ist hier an sich ein Irrtum gar nicht möglich. So kann Aristoteles mit Fug und Recht sagen: Bezüglich der beatitudo = Glückseligkeit, gehen die Meinungen, weder der Philosophen, noch Politiker, auseinander, wohl aber bezüglich der andern Frage: *worin* besteht sie?[1] β) Das führt uns von selbst zur zweiten leitenden Rolle, die der Verstand als Führer und Lichtträger auf praktischem Gebiete spielt. Es betrifft das die bona particularia = Teilgüter, die, als Mittel zum Ziele, zur Glückseligkeit dienen[2]. Diese Teilgüter werden, weil Teilgüter, *frei* gewählt. Sie können auch verschieden sein je nach Umständen, Lagen, Menschen, Zeiten, Völkern. Doch gibt es hier wieder zwei Klassen von Gütern: solche die an sich gut sind — καθ' αὑτά — gut sind in ihrer inneren Natur, und die daher eine innere, notwendige Beziehung zum Ziele aussagen; ihr Gegenteil wäre das Schlechte an sich. Andere Teilgüter sind nur *wegen jenen* da — θάτερα δὲ διὰ ταῦτα[3]. Beide Klassen von Teilgütern werden frei gewählt, weil sie Teilgüter sind.

Hier ist nun der Standort der *moralischen Tugend*, bei deren Zustandekommen der Verstand für den Willen und die freie Tat wieder leitender Lichtträger, besser gesagt, moralische *Richtschnur* wird. Er zeigt bei der freien Wahl dem Willen den richtigen Weg, sodaß das sittlich Richtiggewollte notwendig die recta ratio, das richtige Verstandesurteil voraussetzt und der Habitus als Willenstugend den Habitus des richtigen Urteilens von seiten des Verstandes[4]. Daher die aristotelische Definition der moralischen Tugend als eines Habitus, der, Ratschlagen und Überlegung voraussetzend, nach der recta ratio gemessen ist[5].

Aus all dem ist nun ersichtlich, daß nach Aristoteles die sittlich rechtliche Ordnung in der Menschennatur ihre Grundlage hat. Er sagt es auch ausdrücklich[6]. Aber zugleich präzisiert er seine Stellung. Das, was in der menschlichen Natur für die sittliche Ordnung maßgebend ist, kann nicht die *vegetative* Tüchtigkeit sein, auch nicht die sinnliche, die gehorchend sein soll, sondern nur die *rationelle*, die Vernunft, der « *Logos* » im Menschen. Folglich liegt das Prinzip des Naturrechts bei Aristoteles in der *vernünftigen* Menschennatur, mit andern Worten in der recta ratio[7].

[1] I. Eth. c. 4 (II 2, 46).
[2] I. Eth. c. 6 (II 4, 50).
[3] I. Eth. c. 6 (II 4, 50).
[4] IV. Eth. c. 2 (II 67, 15).
[5] II. Eth. c. 6 (II 20, 11).
[6] I. Eth. c. 7 (II 6, 45 ss.).
[7] I. Eth. c. 7 (II 6, 45); I. Eth. c. 13 (II 13, 31 ss.).

Damit bringen wir nun auch in Verbindung jene berühmte *Unterscheidung* von Naturrechtlichem und Positivrechtlichem. Wo liegt das Prinzip jener Unterscheidung ? Die recta ratio kann dem Willen verschiedene Teilgüter zur Wahl vorschlagen : solche, die an *sich gut oder bös*, in ihrer *Natur* gut oder bös sind. Dann haben wir *Naturrechtliches*. Aristoteles gibt selbst als Beispiele des naturrechtlich Verbotenen : Ehebruch, Diebstahl, Neid [1]. Oder die Vernunft schlägt dem Willen Güter vor, die an sich indifferent und je nach Umständen gut und nützlich sind. Dann haben wir nur Positivrechtliches. Meines Erachtens bildet die frühere Unterscheidung von bona per se und bona bloß propter aliud [2], das Prinzip für den Unterschied von Naturrecht und Positivrechtlichem. Die Lösung ist logisch.

Fügen wir noch bei : im Grunde genommen berührt Aristoteles in der ganzen Frage das Problem von den *Dingwesenheiten*, aus : wesentlich gut und bös — eine Fassung, die dann bei Thomas eine ausgesprochene Rolle spielt.

Fügen wir weiter noch bei, was Aristoteles ausdrücklich betont. Die Begriffe : « Recht » — « Unrecht » sind *analoge* Begriffe, d. h. Begriffe, die in verschiedenen Ordnungen nur proportionell identisch sind [3]. Da Aristoteles ein scharfer Gegner der Trennung von Ethik und Recht ist, umfassen die Begriffe « Recht » und « Unrecht » das ganze *innere* und *äußere* sittliche Leben in Beziehung zum höchsten Ziele. Von Recht und Unrecht in bezug auf den *Mitmenschen* spricht in einem engeren Sinne die Gerechtigkeit — iustitia — und da wieder in verschiedenem Sinne, je nach dem von der Gerechtigkeit im allgemeinen oder von ihren Arten die Rede ist.

Mit Recht hat man die stoische Philosophie die Mutter der römischen Rechtswissenschaft genannt [4]. Sie ist es in besonderer Weise durch die Übertragung und Fortentwicklung aristotelischen Gedankengutes bezüglich des Naturrechts. Es genüge, hier ganz allgemein hinzuweisen auf die : Zenon aus Kition († c. 264 v. Chr.), Seneca († 65 n. Chr.), Epiktet (geb. c. 50 n. Chr.), Marc Aurel (Kaiser v. 160-180 n. Chr.). Gedanken, wie : Tugend ist die rechte Vernunft (recta ratio), gerechte Gesetze werden nach der Vernunft gemessen, alles Recht gründet in der Natur, der Natur nach sind alle Menschen

[1] II. Eth. c. 6 (II 20, 20 ss.).
[2] I. Eth. c. 6 (II 4, 50).
[3] V. Eth. c. 2 (II 54, 20 ss.) ; das. c. 3 (II 55, 34).
[4] Vgl. *Rommen* l. c. S. 39.

gleich, Sklaven und Freie, sind aristotelisch-stoisches Gedankengut. Dazu gehört vor allem auch jener schöne Spruch Epiktets: « Homo sacra res homini » und wieder jener andere Marc Aurels: « Insofern ich Antonin bin, ist Rom mir Vaterland; insofern ich Mensch bin, ist die Welt meine Heimat »[1]. Aus diesen Ideen ist bekanntlich mit etwas einseitiger Betonung das Bild des « stoischen Weisen » entstanden!

Hervorragende Bedeutung für die erwähnte Überlieferung des aristotelischen Erbes auf das Mittelalter hatte **M. Tullius Cicero** (106-43 v. Chr.). Wir haben aus seinem Werke « De republica » III 22[2] die herrliche Stelle, die wir unten im lat. Text wörtlich wiedergeben[3]. Darnach, so meint Cicero, ist das wahre Gesetz die richtige Vernunft in Übereinstimmung mit der Natur. Es berührt alle, bleibt sich immer gleich und ist ewig, zur Pflicht anhaltend und vom Bösen abhaltend. Es läßt sich nicht abschaffen und man kann nichts von ihm wegnehmen, noch etwas ihm entgegensetzen. Kein Senatsbeschluß, keine Volksabstimmung löst von seiner Verbindlichkeit. Es bedarf weder eines Erklärers noch eines Auslegers. Es ist dasselbe in Rom und Athen, jetzt und später, denn es umspannt alle Völker und Zeiten als ewiges, unwandelbares Gesetz; denn durch dieses Gesetz spricht zu uns der eine Lehrer und Oberherr aller, Gott, der Erfinder, der Aussprecher und Geber dieses Gesetzes. Wer ihm nicht gehorcht, flieht sich selbst, weil er die Natur des Menschen verleugnet. Es wird sich selbst furchtbarst rächen, auch wenn man sonst allen Strafen entgeht.

Diese herrliche Sprache über das Naturgesetz ist allerdings Bergbohm sehr unangenehm[4]. Aber, wenn er und andere gegen Ahrens und Roeder den « Cicero-Orator » als Feind der Juristen ausspielt, so

[1] Das. S. 34 ff.

[2] Das Werk ist erst 1822 fragmentarisch publiziert worden. Vgl. *Überweg*, Grundriß-Altertum, 11. Aufl. (1920), S. 496.

[3] « Est quidem vera lex recta ratio, naturae congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna, quae vocet ad officium iubendo, vetando a fraude deterreat. Huic legi nec abrogari fas est neque derogari ex hac aliquid licet, neque tota abrogari potest, nec vero aut per senatum aut per populum solvi hac lege possumus, neque est quaerendus explanator aut interpres eius alius nec erit alia lex Romae, alia Athenis, alia nunc, alia posthac, sed et omnis gentis et omni tempore una lex et sempiterna et immutabilis continebit unusque erit communis quasi magister, et imperator omnium Deus; ille legis huius inventor, disceptator, lator, cui qui non parebit ipse se fugiet ac naturam hominis aspernatus hoc ipso luet maximas poenas, etiam si caetera supplicia, quae putantur effugerit ».

[4] Jurisprudenz und Rechtsphilosophie, S. 154[9].

vergißt er in Cicero den Staatsmann zu sehr und vor allem den *Römer*, auf den der gesetzgeberische Genius seines Volkes einen großen Einfluß ausübte. Wie sehr sich übrigens Cicero der gewaltigen Tragweite unserer Frage bewußt war, das zeigt auch der weitere Umstand, daß er die *Einwürfe*, welche man damals gegen das Naturrecht vorbrachte, sammelte [1] und zu widerlegen suchte [2]. So dürfen wir auch annehmen, daß Tullius Cicero aus *innerster Überzeugung* schrieb, als er im Interesse des Naturrechts betonte : « Wäre alles das, was durch Beschlüsse der Völker, durch Verordnungen der Fürsten und durch Urteilssprüche der Richter geschaffen wird, Recht, so wären Raub, Ehebruch und gefälschte Testamente, wenn unterschrieben, Recht, sobald dies durch Zustimmung und Beschlußfassung der Menge genehmigt würde » [3].

Die Entwicklung des Naturrechts von Sokrates bis zu den römischen Stoikern ist interessant. Wissenschaftlich *begründet* hat nur Aristoteles. Aber in der Darstellung Cicero's, der zur ersten Ursache, Gott, aufsteigt, wird es *transzendental* im erhabensten Sinne. Mit Recht sagt er : es entstammt der tiefsten Philosophie [4]. Dieser Gedankengang zeigt uns den Weg zu Thomas von Aquin, Victoria, Bellarmin, Suarez, Vasquez, de Soto. Diese kurze Darstellung der ersten Vertreter des Naturrechts erfüllte also einen eminenten Zweck in unserer Darstellung.

Art. 2.

Die Gegner des Naturrechts und ihre Einwände.

Man kann mit Recht erstaunt sein, daß wir hier, ehe das Wesen des Naturrechts eingehender dargestellt wurde, von den gegnerischen Einwänden reden. Indessen wird der bereits gegebene Abriß des Naturrechts mit dem, was der Leser über Cicero und Aristoteles las, uns, so hoffen wir, über die Hauptschwierigkeiten hinweghelfen. Die ana-

[1] De repub. III 11 ss. Die Haupteinwände bezogen sich auf die Verschiedenheit und Veränderlichkeit der Gesetze bei den verschiedenen Völkern, auch darauf, daß den « Großen » mehr erlaubt wird als den Kleinen, und daß der Mensch von Natur aus eine Abneigung gegen die Gerechtigkeit habe (*Bergbohm* das.).

[2] Was Cicero gegen die Gegner des Naturrechts vorbrachte, wissen wir nicht, da die betreffende Rede fehlt (*Bergbohm* das.).

[3] De legibus I c. 16. Dazu *Rommen*, S. 36.

[4] « Non ergo a praetoris edicto ... neque a XII tabulis ... sed penitus *ex intima philosophia* hauriendam iuris disciplinam ... ». De legibus II 4.

lytische Methode hat hier vielleicht vor der synthetischen den Vorzug. Die gegnerischen Einwände sind es, die über das ganze schwierige Problem auffallend klärendes Licht verbreiten, und die Hauptfragen : die Existenz, das Wesen und die Unveränderlichkeit des Naturrechts lichtvoll vorbereiten. Sie ersparen uns auch den Vorwurf, in der Frage mit der Türe ins Haus gefallen zu sein.

Zwei Gedanken schweben uns hier vor allem vor : ein kurzer Hinweis auf die Hauptgegner, und dann die allerwichtigste Frage : die Einwände, denen wir jeweilen allgemein kritische Bemerkungen entgegenzustellen vorhaben.

Nennen wir unter den **Gegnern** an erster Stelle die *Skeptiker*. Sie waren schon, wie Diogenes Laërtius berichtet [1], in der ältesten Zeit geschworene Gegner jedes Naturrechts. Zu den Gegnern gehörten zur Zeit des Sokrates auch die *Sophisten*, voran Protagoras [2], etwas älter als Sokrates. Prinzipielle Gegner sind auch die *Materialisten* aller Zeiten. Da sie keine übersinnliche Kenntnisse annehmen, müssen sie, wenn sie logisch sind, allgemein-notwendige Gesetze und damit auch das Naturrecht ablehnen. Schon die hedonistische Schule der Kyrenaiker von Aristipp bis auf Theodoros und Hegesias, bemerkt Bergbohm [3], verwarf den Gedanken eines natürlichen Rechts [4]. Auch *Epikur* (geb. v. Chr. 341) und seine Schüler folgten dieser Auffassung [5]. Von Hobbes und den viel späteren Diderot, Büchner, Moleschott brauche ich hier nicht zu reden [6]. Auch der *Positivismus*, logisch durchgeführt, muß jedes Naturrecht ablehnen, da er, wenigstens in der natürlichen Ordnung, jede spezifisch übersinnliche Erkenntnis in Abrede stellt. So erklärt Friedrich Paulsen : Es gibt keine allgemein gültigen Normen. Er zählt das Naturrechtliche zu den subjektiven Reflexionen [7]. Im gleichen Sinne wird alsbald Karl Bergbohm zu uns sprechen.

Die **Einwände** gegen das Naturrecht sind zahlreiche und verschiedene, laufen aber schlußendlich immer auf den Gedanken zurück, den schon die Genannten betonten : Recht und Unrecht sind bei den Völkern je nach Volk, Zeit und Umständen verschieden, wechseln

[1] « Negabat (Pyrrho) enim quicquam honestum esse aut turpe ». Vitae clarorum philosophorum l. IX 61.

[2] *Plato*, Protagoras 333.

[3] Jurisprudenz ... S. 153.

[4] Diog. Laërt. ib. l. II 93 u. 99.

[5] Diog. Laërt. ib. l. X 150 u. 151.

[6] Vgl. darüber *Wilhelm Schneider*, Göttliche Weltordnung und religionslose Sittlichkeit. Paderborn 1900, S. 475, 477, 482.

[7] Kultur der Gegenwart (1908), I 6.

fortwährend, also gibt es und gab es nie ein Naturrecht. Es gehört zur Ironie des Schicksals in unserer Frage, daß *wir* aus dem Wechsel des Rechts auf ein bleibendes Naturrecht und die Gegner aus dem gleichen Wechsel zur Leugnung desselben Naturrechts kommen.

Den Hauptkampf gegen das Naturrecht führte bekanntlich *Karl Bergbohm* in einem Bande von über 500 Seiten. Alle Gegner berufen sich stets wieder auf ihn und rühmen ihm nach, daß er das Naturrecht bis in die geheimsten « Schlupfwinkel » verfolgt hätte. Er hat das unbestrittene Verdienst, den Kampf gegen das Naturrecht klar, bestimmt, allseitig und von seinem Standpunkt aus meisterhaft geführt zu haben. Es muß unsere Pflicht sein, seine zahlreichen Einwände treu und unabgeschwächt wiederzugeben.

Die *These*, die Bergbohm aufstellt, lautet fast wie eine « Kriegserklärung ». Der Dualismus von dem doppelten Rechte, Naturrecht und positivem Rechte, erklärt er, « ist einfach unerträglich ». Und dann sagt er wortwörtlich in Sperrdruck : « *Es muß m. a. W. das Unkraut Naturrecht, in welcher Form und Verhüllung es auch auftreten möge, offen oder verschämt, ausgerottet werden, schonungslos, mit Stumpf und Stiel* » [1]. Fürwahr, nach dieser Erklärung ist es klar, daß er den « Stamm » des naturrechtlichen Baumes zu entwurzeln sucht, mit dem dann Äste, Zweige und Blätter von selbst fallen [2]. Auch im Aufbau seiner kritischen Argumentation geht Bergbohm ganz systematisch vor in drei Hauptmomenten : vorerst eine Darstellung des Naturrechts [3] ; dann das erste Argument : das Naturrecht ist mit dem positiven Recht unverträglich ; dann das zweite Hauptargument : das Naturrecht widerspricht der Rechtsidee. Wir werden die drei Hauptmomente getrennt behandeln.

1. Bergbohm's Begriff vom Naturrecht (122-147) [4].

Schon einleitend ist Bergbohm hier sehr « ausschließlich ». Trendelenburg's klassische Begründung des aristotelischen Naturrechts ist weder Naturrecht noch Rechtsphilosophie [5]. Auch Ahrens' Auffassung

[1] Jurisprudenz und Rechtsphilosophie, S. 118.
[2] Das. 363.
[3] Das. 122 und 147. Zwischen dem ersten und zweiten und dritten Punkt hat er sehr interessante historische Reflexionen hineingefügt, S. 148-354.
[4] Wir werden hier die Seitenzahlen in den Text hineinverweben und so viel als möglich wörtlich zitieren, damit der Leser nachkontrollieren kann.
[5] Das. 124 [4].

findet keine Gnade [1]. Zum Naturrecht gehört « jede Vorstellung von einem Recht, das von menschlicher Satzung unabhängig ist » (130-31). Naturrechtlich ist etwas « Normatives », dem « außer » und « trotz » dem positiven Recht Verpflichtung zukommt (131), sind Rechtssätze, die nicht notwendig dem positiven Rechte angehören (132), die « keinem Willen » entstammen, « der sich objektiviert hat, keinen Taten, die rechtbildend in die Erscheinung getreten sind » (132). « Das Naturrecht ist von selbst da, sobald man es zu denken sich nur vorsetzt. Ob es aus der *Vernunft*, aus der *ethischen Anlage des Menschen*, aus der *göttlichen Offenbarung* usw. schöpft, ist dagegen für das *Wesen des Naturrechts völlig unwesentlich* » (132) ! Eine richtige Untersuchung der Rechtsquellen müßte als das Eigenartige des Naturrechts ergeben : den « prinzipiellen *Subjektivismus* » (133) [2] ; « das Naturrecht ist also das wahre, echte und rechte Recht, das positive von alledem das Gegenteil » (133). Endlich soll das erstere « auch kurzweg das 'höhere' Recht über dem positiven, welches letztere bloßes Menschenwerk ist », sein (133-34). Faktisch hat eigentlich das sog. Naturrecht mit der « *Natur des Menschen*, er möge sich diese denken, wie er will », *nichts zu tun*, denn es ist kein spezifisch naturrechtliches Verfahren, wenn « jemand die zur Rechtsbildung treibenden Kräfte in der Natur des Menschen sucht » (135) [3]. Es ist eigentlich doch nur « subjektives Wähnen », wenn man im Naturrecht « Vernunft », « Menschenwürde », « Gemeinwohl » als « unmittelbare Quellen gültiger Rechtsquellen » annimmt (140). Seinen Begriff von Naturrecht zusammenfassend, sagt Bergbohm mit Sperrdruck : « *Dem Wesen nach naturrechtlich ist, um das Ergebnis ... zusammenzufassen, jede Vorstellung von einem Rechte, das nicht mit dem positiven Satz für Satz, Institut für Institut — meinetwegen Idee für Idee identisch sein, trotzdem aber den Anspruch haben soll, etwas für das Rechtsleben in näherer oder entfernterer Weise Maßgebendes, und zwar gerade nach Art des Rechtes Maßgebendes zu bedeuten* » (140). Die Methode des Naturrechts ins Auge fassend, sagt Bergbohm : « *Es kommt auf die Sache an, und der Sache nach besteht naturrechtliche Methode überall, wo die behufs Beurteilung einer Rechtsfrage erforderliche Norm aus subjektiven Überzeugungen, statt aus objektiven Erkenntnismitteln des gewordenen Rechts, oder aber aus den Quellen eines fremden Rechtsgebietes, statt aus den einheimischen geschöpft wird* » (141). Und Bergbohm fügt endlich noch hinzu von seinem

[1] Das. 130 [10]. [2] Von mir gesperrt. [3] Von mir gesperrt.

Begriffe: das sei « der gleichartige *Kern* der Naturrechte *jeder Art und Form* » (141) [1].

Den letzten Satz wird der Leser vor allem bestaunen. Erklärlich ist es uns nun, warum er Trendelenburg und Ahrens ablehnt. Unerklärlich wird es dem Leser sein, wie Bergbohm trotz der Kenntnis von Cicero — Aristoteles hat er wohlweislich fast ganz ignoriert — allen Naturrechten als *Kern* die obige Beschreibung widmen kann. In Tat und Wahrheit widerspricht die genannte Beschreibung dem innersten Wesen der aristotelischen Auffassung. Nach dieser Auffassung ist das Naturrecht begründet in der *real-existierenden Menschennatur*, in der *sachlich* und daher *objektiv* urteilenden Vernunft, « recta ratio », und bildet an sich *keinen Gegensatz* zum positiven Rechte. Es wird daher auch gar nicht aus etwas *Fremdem* geschöpft, sondern aus dem *Innersten*, was der Mensch besitzt, nämlich seiner *Natur* als vernünftigem Lebewesen! [2]

2. Unverträglichkeit des Naturrechts mit dem positiven Recht (367-407).

« Ein positives Recht ist da ». Das ist eine positive Tatsache. Gibt es auch noch ein Naturrecht, so muß zwischen beiden ein *erträgliches Verhältnis* sein. Das ist aber unmöglich, also muß das Naturrecht weichen (367-368). Für ein erträgliches Verhältnis sind nur drei Fälle denkbar: Das Naturrecht füllt die Lücken des positiven Rechts aus = Fall 1; das positive Recht ist nur eine Ergänzung des Naturrechts = Fall 2; das Naturrecht ist kritischer Maßstab und Grund des positiven Rechts = Fall 3; nun aber ist keiner der drei Fälle möglich, also ist zwischen beiden Rechten kein erträgliches Verhältnis möglich.

a) *Das Naturrecht nicht Lückenbüßer des positiven Rechts (371-393).*

Das war, sagt Bergbohm, die These der gemäßigten Naturrechtler, die das positive Recht neben dem Naturrecht bestehen ließen (371) [3]. « Aber die Voraussetzung ist falsch; das positive Recht hat über-

[1] Von mir gesperrt.

[2] Wir betonen gegen *Bergbohm:* Das aristotelische Naturrecht ist *nur aus der Natur* geschöpft, nicht aus der Offenbarung. Wohl aber gibt es Wahrheiten, die geoffenbart *und aus der* Natur erkannt werden. Die Quellen bleiben immer verschieden.

[3] Man beachte den Widerspruch *Bergbohm's:* Früher hat er den Gegensatz von Naturrecht und positivem Recht allen Naturrechtlern zuerteilt. Hier gibt es nun doch wieder solche, die den gleichen Gegensatz nicht lehrten!

haupt keine Lücken » (373), denn das positive Recht antwortet auf jede Frage (372-73). Und wenn man doch von quantitativer Insuffizienz reden will (374-82), so hilft man sich aus, bald durch *ausdehnende Ergänzung* oder durch stellenweise *Ausfüllung* des Rechtssystems (375). Es gibt keinen « rechtsleeren Raum », und was fehlt, wird eben immer wieder durch gleichartiges, d. h. positives Recht ergänzt (384-89) ; auch in Streitfragen und Kollisionen bedarf man keines anderen Rechts (390-91). Von einer Hilfeleistung seitens irgend eines nicht positiven Rechts kann also nicht die Rede sein (392-93).

b) *Das positive Recht nicht Ergänzung des Naturrechts (393-396).*

Auch diese These ist absolut unmöglich. Denn wenn es ein Naturrecht gibt, dann ist es ein alles umfassendes Prinzipiensystem (393), ein « vollständiges Idealsystem » (394), das keine Lücken aufweist, also keinen Raum offen läßt für das positive Recht, weil es den ganzen Umkreis der « menschlichen Tätigkeiten » umfaßt (395). Also kann das positive Recht nicht Ergänzung des Naturrechts sein (396). Fall « zwei » ist also auch erledigt !

c) *Das Naturrecht nicht kritischer Maßstab des positiven Rechts (396-407).*

Eines der beiden Rechte muß weichen (397). Denn : erstens beansprucht jeder positive Rechtssatz für sich schon Recht (398) ; zweitens : der wahre Jurist besitzt Gedankenzucht, d. h. er läßt sich nicht beeinflussen von « *Herzenswünschen* » und « *persönlichen Überzeugungen* » (398) ; drittens : es gibt wohl eine Unterordnung von positiven Sätzen, aber keinen Maßstab außerhalb des positiven Rechts (398-99) ; ferner viertens : warum forscht man nicht nach einem *Rechtsgrund* beim Naturrecht (399-400) ? Was Recht ist, ist eben Recht (402) ; das Resultat dieses Vorgehens ist dann fünftens, daß man notwendig zu einem *Widerspruch* beider Rechte kommt (403) ; man huldigt bei all dem « *subjektiven Rechtsgedanken des Denkenden* » (404-406). Das Resultat von dem allem ist : das angenommene Naturrecht führt zur *Anarchie* (407). « Ein Verhältnis zwischen beiden (Rechten) ist sowenig möglich wie überhaupt ein Verhältnis zwischen dem *objektiv Realen* und dem *subjektiv Fiktiven* » (407) [1].

Versuchen wir nun, mit einigen Kritikbemerkungen Bergbohm's Ausführungen, die er nach seiner eigenen Anordnung in *a*, *b*, *c* gegeben

[1] Was gesperrt ist, wurde von mir gesperrt.

und die leider nicht frei sind von Verwechslungen, Zweideutigkeiten und auch leeren Behauptungen, zu widerlegen.

Bemerken wir vorerst neuerdings, daß das aristotelische Naturrecht *nicht eine subjektive Fiktion* ist, sondern sehr real begründet ist. Somit handelt es sich hier um ein richtiges Verhältnis zwischen zwei real begründeten Rechten, dem natürlichen und positiven. Auch ist das Naturrecht in seinen obersten Prinzipien für jedermann unmittelbar an sich evident, denn das Streben nach der Glückseligkeit, nach dem Guten — bonum — ist unleugbar, da der Leugner in der Leugnung es wieder zugibt. Man kann also gar nicht nach einem weiteren Grund des Naturrechts fragen, wie Bergbohm einwendet. Weiter halten wir weder das Naturrecht für den *Lückenbüßer* des positiven Rechts noch das positive Recht für eine *Ergänzung* des Naturrechts. Das erstere ist vielmehr *fundamental* für jedes positive Recht. Das letztere ist als *Anwendung*, als *Determination* des Naturrechts auf die komplizierten, ganz verschiedenen Einzelfälle und Rechtsprobleme selbständig. Mit andern Worten : das Naturrecht enthält zwar potenziell als *allgemein-fundamentales* Recht die Einzelrechtsfälle, löst sie aber aktuell keineswegs, denn daraus, daß das Gute erstrebenswert ist, weiß ich noch gar nicht, was im Einzelfall gut und recht ist.

Nun unsere Lösung ! Wir verteidigen einen Rechtsdualismus auf Grund der *Unterordnung* und der *Harmonie* beider. Wie in der spekulativen Ordnung die obersten Beweisprinzipien — Widerspruchsprinzip — Prüfstein für alle untergeordneten Prinzipien und Beweise sind, so das Naturrecht für alle positiven Gesetze, die dasselbe nur näher bestimmen, determinieren für die Einzelrechtsfälle. Genauer und schärfer ausgedrückt, argumentieren wir also : Die ganze ethische Arbeit besteht darin, daß der Mensch mit den richtig erkannten Mitteln das erkannte höchste Ziel des bonum commune erkenne und erreiche. Das Naturrecht zeigt uns das zu erstrebende Ziel ; die positiven Gesetze zeigen uns für das Streben des Zieles die richtigen Mittel. Ist da nicht ein harmonisches Verhältnis zwischen den beiden Rechten, und zwar bei Wahrung des Eigenseins, der Selbständigkeit beider Rechte ? Ist es da nicht auch klar, daß das Naturrecht Grund und *Maßstab* des positiven Gesetzes ist, denn wenn ich bei der Wahl der Mittel zum Ziele, das Ziel nicht als Richtschnur und Maßstab habe, sind die Mittel nicht bona, nicht Mittel zum Ziele [1].

[1] Diese ganze Lehre findet der Leser in zwei Artikeln des hl. Thomas : I-II 95, 2 u. I-II 94, 2.

3. Das Naturrecht widerspricht dem Rechtsbegriffe (409-479).

Wahres Naturrecht setzt zwei Dinge voraus : daß es gewisse *Eigenschaften* besitzt, die dem positiven Rechte nicht zukommen und daß es sich auf eigene *Rechtsquellen* berufen kann (408). Das ist rechtsphilosophisch notwendig. Beides fehlt dem Naturrecht, also ist es unhaltbar (409).

Als spezifisch eigentümliche **Eigenschaften** werden dem Naturrechte zuerteilt, daß es *ewig, allgemein, notwendig* und daher ein *Recht an sich* sei (410).

Ewig - allgemein! Es gibt kein Recht, das « keinerlei Stoff, der nicht durch Zeit, Raum und zahlreiche Abhängigkeiten bedingt wäre », regelt, weil es solchen Gegenstand gar nicht gibt (441). Das Recht ist nicht « über den Menschen und Dingen », sondern « für die Menschen » (113) und daher auch verschieden je nach Nation (414), Tatsachen und Handlungsweisen (415). Es gibt nichts räumlich-zeitlich *Bleibendes* — Beharrendes (416-17), auch nicht bezüglich der Gefühle und des Strebens der Menschen in den verschiedenen Zeiten (419-425). — Und dann *notwendiges* Recht ! Und Recht an sich ! Das ist mit dem « nachgiebigsten Rechtsbegriff unvereinbar » (426). Alles Sittliche ist frei (428) ! Naturgesetze sind notwendig, aber im Rechtsgebiete ist Notwendigkeit eine Contradictio in adiecto (429), denn keine Tatsache und Tatsachenverbände sind notwendig (432-33), auch nicht das sog. ideale Recht. Alles ist relativ und subjektiv (434-39).

« Und die **Rechtsquellen** des Naturrechts ! » Die Naturrechtler müssen eine Macht, Instanz nachweisen, wovon sie die Vorschriften des Naturrechts ableiten (441). Sie nennen ganz verschiedene : *Natur, Vernunft, Sittlichkeit, göttliche Vorschrift, Rechtsgefühl, Rechtsidee* (442), die doch auch dem positiven Gesetze zugrunde liegen, die doch so verschieden genommen werden, bald objektiv, bald subjektiv, die nur Rechtsmotive, aber nicht *Geltungsgründe* des Rechts sein können (444). Und die Menschennatur (!), die in Plato, Goethe und einem Eskimo so verschieden ist (448) ! Übrigens sind Vernunftsätze noch keine Rechtsgesetze ; das Wörtchen « Recht » ist da erschlichen ; sie sind ohne Beziehung zum Handeln. Kurz und gut gesagt : « in dem *Subjektivismus* sitzt der unverwüstliche Erreger der ganzen Naturrechtslehre » (452), indem man « *sich selbst zum rechtsproduzierenden Subjekte, zum Gesetzgeber* » aufwirft (453). Alles ist « Gefühl », « Bewußt-

sein », ohne einen allgemeinen, objektiv existierenden Trieb (455-57). Bergbohm lehnt vor allem jede überirdische Macht ab, die etwa die Rechtsidee in die Seele eingepflanzt hätte. Das wäre Metaphysik, betont er (458 ff.). Es bleibt also dabei : jedes Recht außer dem positiven ist « schlechthin ein Nonsens » (479).

Zwei Fragen sind also hier von uns zu prüfen : sind die dem Naturrecht eigentümlichen Eigenschaften : ewig, allgemein, notwendig, dem wahren Rechtsbegriffe widersprechend, und ferner, hat das Naturrecht keine soliden Rechtsquellen ?

Zur ersten Frage ! Vorerst die Bemerkung : wir reden hier noch nicht von dem letzten, tiefsten Grunde der drei Eigenschaften, von Gott, den Bergbohm zum voraus so energisch ausschaltet. Davon an anderer Stelle über die Unveränderlichkeit des Naturrechts. Wir fragen hier vorerst nur : was bedeutet hier das : « ewig », « allgemein », « notwendig » ? Antwort : es ist hier nur von *negativer* Ewigkeit [1], Allgemeinheit, Notwendigkeit die Rede, die *allen Wesenheiten* als solchen zukommen, d. h. die Wesenheit an sich besagt nichts von Zeit und Raum = ewig, nichts vom Einzelnen = allgemein, nichts vom Zufälligen = notwendig. Also : das Wesen des Naturrechts ist ewig, will sagen : es besagt nichts von Zeit und Raum = ewig, nichts von Diesem und Jenem = allgemein, nichts vom Zufälligen notwendig. Aber wenn es so ist, dann steht es über Zeit und Raum und umfaßt potenziell alles Zeitlich-Räumliche und logisch alles Einzelne und wieder logisch alles Zufällige. Das ist allen Wesenheiten an sich eigen. Dabei ist es allen Ideen in der *praktischen Ordnung* eigen, daß sie eine *Beziehung zur Tätigkeit* besagen [2]. Somit haben wir aristotelisch die Formel : *die von der Vernunft geleitete Menschennatur oder Wesenheit strebt an sich in allem Zeitlich-Räumlichen, in allem Einzelnen und Zufälligen zu Ein- und Demselben, nämlich zum Guten schlechthin* [3], in welchem Streben die übrigen höheren Prinzipien des Naturrechts enthalten sind [4]. Ist das nicht wahr ? Kann jemand zum Übel, zum Unglück streben ? Strebt nicht jedermann, zwar wollend, aber nicht frei, sondern notwendig zur Glückseligkeit, selbst der Selbstmörder ? Wie unwahr ist es daher, wenn Bergbohm behauptet, es gebe in der

[1] Vgl. dazu I 10, 3 u. I. C. G. 15.

[2] I-II 94, 2.

[3] I-II 94, 2 ; 93, 4.

[4] I-II 94, 4. Hierin liegt die sog. « *Rechtsidee* », und insofern der Mensch dieser Erkenntnis spontan sich bewußt wird, das sog. « *Rechtsbewußtsein* ». Doch wird mit diesen Ausdrücken viel Unfug getrieben.

Sittenordnung keine *notwendigen* Gesetze! Schon das oberste Gesetz aller Gesetze: der Mensch strebt zum Guten, ist notwendig, und ihm folgen die mit Notwendigkeit abgeleiteten Prinzipien, die dann allerdings nicht *alle*, von *allen* und zu *jeder* Zeit infolge der Gebrechlichkeit des Menschen erkannt werden [1]. Alle naturrechtlichen Sittengesetze sind innerlich notwendig, werden aber, insofern sie sich nur auf Mittel zum Ziele beziehen, *frei* erfüllt.

Es gibt also ein *ewig-allgemein-notwendiges* Naturrecht! Wie konnte Bergbohm das leugnen? Das kam daher: er leugnete das *Universale in re*, jedes *sachlich-begründete Allgemeine*. Daher seine Furcht vor *Metaphysik!* Daher seine These: es gibt nichts *Bleibendes*, *Identisches* in den verschiedenen, konkret singulären körperlichen Einzeldingen; es gibt mit einem Worte nur *Werden*. Nehmen wir an, es sei so, was folgt dann? Logisch, daß auch das « Werden » ewig wechselt, nie *dasselbe* ist, d. h. Werden = Nichtwerden. Und dann? Daß es auch kein konstantes Werden gibt. Und dann was? Dann fällt auch das ganze Gedankengebäude Bergbohms. Dann ist der *Subjektivismus*, den Bergbohm den Naturrechtlern in die Schuhe schiebt, unausweichliche Folge! Fürwahr, wer in einem solchen Glashause sitzt, sollte sich hüten, mit Steinen um sich zu werfen!

Damit ist die zweite Frage von den *Rechtsquellen* im Grunde auch schon gelöst. Bergbohm frägt nach der *Macht* und Instanz, von der das Naturrecht seine verpflichtenden Vorschriften ableitet. Gibt es im Einzelnen, in Familie und Staat, eine *größere, tiefer* greifende Macht als wie die *Hinordnung zu Glück und Wohl?* Ist sie nicht die Wurzel und Quelle aller Rechte und Pflichten, die Rechtsquelle aller Rechtsquellen!

Der Leser vergebe mir die langen Ausführungen über Bergbohm. Aber da sein Werk schwer erhältlich und in ihm alle Fäden einer ernsten und vielseitigen Opposition gegen das Naturrecht zusammenlaufen, hielt ich das Geschriebene für notwendig!

[1] I-II 94, 6. Die Frage: *wann* die Vernunft bezüglich untergeordneter Naturprinzipien irren kann, wird später eingehender behandelt.

Sünde und Unsündlichkeit.

Von Dr. Alexander M. HORVÁTH O. P.

(Fortsetzung und Schluß.)

Die Unsündlichkeit.

Wir haben unsere Ausführungen mit einer feierlichen, magistralen Definition des hl. Thomas begonnen : « Respondeo : dicendum, quod tam angelus quam quaecumque rationalis creatura, si in sua natura consideratur, potest peccare »[1]. Die Sündefähigkeit begleitet das Geschöpf wie ein Schatten. Es gibt in ihm keine positive Grundlage zu dieser traurigen Fähigkeit, noch weniger aber eine positive Anlage, die es zum Sündigen drängen oder gar dazu bestimmen würde. In der Sündefähigkeit müssen wir daher bloß eine Kraftlosigkeit erblicken, die mit der allgemeinen Potenzialität und Unvollkommenheit des Geschöpfes zusammenhängt und an sich inhaltslos ist : permissive se habet, wie dies die ältere Terminologie auszudrücken pflegte. Weder eine Notwendigkeit zum Sündigen, noch eine positive Einstellung zum Nichtsündigen ist mit ihr verbunden. Nur die Möglichkeit, nach beiden Richtungen sich einstellen zu können, gehört zu ihrer Begriffsbestimmung. Die Fehlerhaftigkeit kann aus der Unvollkommenheit des Geschöpfes erklärt werden, aber die Höhe der Unsündlichkeit kann aus eigener Kraft (weder des Geschöpfes noch der gesamten Natur) nicht erstiegen werden. *Die Festigung in der Richtung des Nichtsündigens kann nur als Folge einer gnadenreichen Herablassung Gottes eintreten.* Die Erhebung in die übernatürliche Ordnung ist die äußere Grundlage der Befreiung vom Sündigenkönnen[2], die inneren Prinzipien aber werden dem vernunftbegabten Wesen als übernatürliche Kraftquellen in der Form von heiligen, heiligenden[3], oder auch heilen-

[1] I 63, 1.

[2] Hier stehen wir dem bloßen Ratschlusse Gottes gegenüber, nach welchem er das Geschöpf an sich heranziehen und es an seinem Leben teilnehmen zu lassen gewillt ist.

[3] Unter dieser Teilsicht erscheinen sie als Prinzipien der formalen Heiligkeit und befähigen dazu, was man allgemein sanctitas vitae zu nennen pflegt. Ein gottähnliches Leben ist dies, sofern es in seinen Beziehungen zur caritas

den [1] Bestimmungen mitgeteilt. Das Fehlen der Gnade bedeutet an sich noch keine Notwendigkeit zum Sündigen, solange dieser Mangel rein negativer Art ist. Stammt er aber aus einer Beraubung derselben, so ist auch die Annäherung an die Sünde, ja die Notwendigkeit des Sündigens umso größer, je tiefer die aus dem Verlust der Gnade entstandene Verwundung ist. *Das Fehlen der Gnade ist eine Seelenkrankheit* (infirmitas animae), *eine Erschlaffung* (languor) *der Seelenkräfte.* Durch die Gnade wird das vernunftbegabte Wesen an Gott herangezogen, mit ihm vereinigt. Sie ist die Schwerkraft, die es in der Nähe Gottes hält, sie verleiht ihm die nötige Energie, um sich im Bannkreise seines Schwerpunktes zu halten und um nicht unter den Einfluß anderer Anziehungskräfte zu gelangen. Geht sie verloren, so tritt die allgemeine Erschlaffung der Seelenkräfte ein, *der Sünder selbst gelangt in die Gewalt gottfremder Mächte, sodaß das Sündigen als eine gewisse Notwendigkeit auftritt* [2].

Wir wollen zunächst die verschiedenen Möglichkeiten des Sündigenkönnens besprechen, um darauf die Arten der Unsündlichkeit leichter fassen zu können. Die mit der natura pura verbundenen Möglichkeiten interessieren uns hier nicht, da eine solche Verfassung der Natur, obgleich an sich möglich, doch tatsächlich in der gegenwärtigen Heilsordnung nicht gegeben ist.

betrachtet wird ; fromm und gottergeben nennen wir es, nach seinen Beziehungen zur religio (II-II 81, 8). Die Gnade selbst heißt in diesem Lichte gratia formaliter sanctificans, da ihre eigentliche Wirkung die Gottähnlichkeit, die Mitteilung der inneren Heiligkeit (von seiten des principium quo) ist.

[1] Die Heilung setzt krankhafte, erkrankte oder verdorbene Anlagen voraus, welche der Gesundheit konträr entgegengesetzt sind. Muß die Gnade nicht bloß heiligen, sondern auch heilen, so heißt sie gratia sanans. Die Analogie wird von der körperlichen Gesundheit und Erneuerung genommen. Der Körper ist gesund, wenn in ihm nicht bloß die wesentlichen und die substanziell ergänzenden Teile vorhanden sind, sondern auch die akzidentellen nach entsprechendem Maße und in wohlgeordneten Proportionen der substanziellen Ganzheit dienen. In IV dist. 17 q. 1 a. 1 q. 3 beschreibt dies der hl. Thomas folgendermaßen : « Sanitas commensurationem debitam in partibus corporis importat, novitas autem integritatem et virtutem et decorem habet ... Sanitas et novitas per similitudinem integritatem gratiae significare possunt, quae per culpam tollitur. Unde culpa etiam similitudinarie dicitur vetustas et languor animae ; et etiam possunt significare integritatem naturae, quam tollit poena, quae etiam vetustas et languor dicitur ».

[2] Bei dem bloß negativen Mangel der Gnade können wir von einer Krankheit der Seele und von der Erschlaffung ihrer Kräfte nicht reden. In einem solchen Zustand der Natur (natura pura) meldet sich bloß die mit der Potenzialität verbundene Schwäche, die aber keine Notwendigkeit, sondern eine Möglichkeit des Sündigens mit sich bringt.

1. Formen der Sündefähigkeit.

Ist die Sündefähigkeit im allgemeinen die Möglichkeit, sittliche Fehlbildungen hervorzubringen, denen die Form, das esse secundum rationem abgeht, so wäre der höchste Grad derselben in der peccabilitas per essentiam zu erblicken. Ein solches Wesen wäre sowohl nach seiner persönlichen Einstellung (principium quod) als auch in seiner Naturanlage (principium quo) zum Sündigen bestimmt. Hier hätten wir demnach die metaphysische Notwendigkeit des Sündigens — die impossibilitas non peccandi. Dies wäre dem naturhaft Bösen, dem summum malum, eigen, von dem manche orientalische Spekulationen berichten, und das im Manichäismus eine große Rolle spielt. Daß es aber ein solches Wesen nicht geben kann, und daß die Annahme desselben zur Erklärung des Weltübels nicht erfordert ist, wurde vom hl. Augustin und nach ihm vom hl. Thomas klargestellt [1].

Die Sündefähigkeit und die damit verbundene Notwendigkeit zum Sündigen kann demnach nur in einer an sich guten und auf das Gute eingestellten Natur vorhanden sein. Der persönliche Charakter eines solchen Wesens (principium quod) äußert sich in dem Merkmal der Gottentfremdung. Die Heilige Schrift beschreibt diese Bezeichnung mit dem Zug der Gottfeindlichkeit als character bestiae [2], worin zunächst der Gegensatz zum Tau, zum Merkmal Christi betont wird. Ist die Menschheit durch Christus Gott geweiht, und wird diese Weihe durch die Besprengung mit seinem Blute vollzogen, so ist die gottfeindliche persönliche Einstellung ein Mangel dieser Weihe. Die naturgemäße Folge der Bezeichnung durch Christus ist die Gesundung und Erneuerung der Natur, die Heilung und Heiligung derselben. Der Verlust dieses inneren Prinzips führt die Erkrankung der Natur und die Erschlaffung ihrer Kräfte herbei. *Das nächste Prinzip der Sündefähigkeit und die Notwendigkeit zum Sündigen müssen wir daher in der mangelhaften Ausrüstung eines vernunftbegabten Wesens suchen.* Für den Menschen bildet die allgemeine Grundlage seiner gottfremden Einstellung die Erkrankung seiner Natur infolge des Verlustes des status integritatis und der Krone desselben, der heiligmachenden Gnade [3].

[1] I 44, 3. Die zahlreichen daselbst angeführten Stellen zeigen, welche Wichtigkeit Thomas dieser zu seiner Zeit aktuellen Frage beigemessen hat.

[2] Apoc. 16, 2.

[3] Beide zusammengenommen bilden die Urgerechtigkeit (status iustitiae originalis) des Menschen.

Diese allgemeine Verderbtheit wird durch die persönlich erworbenen Mängel noch größer und führt schließlich jenen traurigen Zustand herbei, in welchem der Sünder einer gewissen Notwendigkeit zum Sündigen unterliegt. Die Grade derselben wollen wir nun kurz besprechen.

Von einer Notwendigkeit zum Sündigen (necessitas peccandi) kann nur dann die Rede sein, wenn die Tätigkeitsprinzipien derart verdorben und gottfeindlich eingestellt sind, daß sie nur gottwidrige Handlungen hervorbringen können. Dies ist die Knechtschaft der Sünde [1]. Necessitas peccandi, servitus peccati procedit ex principiis defectibilibus, in malo firmatis. Wir haben es hier mit der Verstockung des Herzens zu tun, die dadurch entsteht, daß der Wille die Neigung zum Guten oder die Möglichkeit einer Hinneigung zum Guten verloren hat [2]. Den höchsten Grad der Herzensverhärtung finden wir bei den Verdammten, bei denen nach Thomas eine Heilung des Willens, eine Hinordnung desselben zu Gott, infolge der unveränderlichen Einstellung des Verstandes, völlig ausgeschlossen ist. *Hier zeigt sich die Notwendigkeit des Sündigens als eine necessitas physica peccandi oder als eine impossibilitas physica non peccandi.* Physisch

[1] Knechtschaft (servitus) bedeutet den Verzicht auf eigene Zielsetzung und Zielstrebigkeit und prinzipielle Unterwerfung unter fremde Zielsetzung und Verfügung. Freiheit ist hingegen Selbstbestimmung, Unabhängigkeit von fremden Zwecken und Verfügungen. Sie schließen sich gegenseitig aus, und beim Geschöpfe bringt das Vorhandensein der einen den Ausschluß der anderen mit sich. Die Knechtschaft der Sünde ist demnach Freiheit (Ledigsein) von Gott, wie im Gegenteil der Dienst Gottes die Freiheit von der Sünde bedeutet. Knecht der Sünde ist jener, der sich dem obersten Sündengesetze, dem Abfall von Gott unterworfen hat und infolgedessen die Zielsetzung der Sünde sich zu eigen gemacht hat. Ein Diener Gottes hingegen ist, wer in Hinkehr zu Gott lebt, hierin sein letztes Ziel sieht und sucht. Wie alle Handlungen des Gerechten eine Gottesbeziehung aufweisen, so auch jene der Gottlosen, die sich an die Knechtschaft der Sünde verschrieben haben, den Mangel der Beziehung auf Gott in ihre Tätigkeit hineintragen. Es hängt alles davon ab, welchen Normen man sich unterwirft. Freiheit von Gott = Knechtschaft der Sünde, und Dienst Gottes = Freiheit von der Sünde. Denn das Geschöpf muß dienen. Seine transzendentale Beziehung zu Gott bestimmt es zum Gottesdienst, und zwar nach der gegenwärtigen Heilsordnung nach dem durch Christus vervollkommneten Naturgesetze (secundum ritum christianae vitae). Ist ihm diese Norm nicht angenehm, so kann es sich derselben ledig erklären und sich in den Dienst der gottfeindlichen Mächte stellen. Die ontologische Verbindung mit Gott ist unlösbar, und so ist der Sünder notwendig ein Diener Gottes. Wenn sie aber psychisch sich in konträren Bestimmungen zeigt, so ist die Freiheit von Gott und die Knechtschaft der Sünde gegeben.

[2] Dies ist die obstinatio, von welcher Thomas I 64, 2 spricht.

nennen wir diesen Grad der Notwendigkeit, da sie aus inneren Prinzipien hervorgeht, die ihre Einstellung zum Bösen derart in sich tragen, daß sie kraft derselben nur sündigen können. Sie stammen aber nicht aus einer an sich schlechten Natur, sondern sind nur verdorbene und in der Verderbtheit verhärtete Prinzipien eines Wesens, das als Natur weiter gut bleibt. Daher ist die metaphysische Möglichkeit einer Heilung vorhanden, die aber kraft eines Beschlusses des ewigen Richters nie eintritt und aus diesem Grunde bloß eine non-impossibilitas genannt werden kann. Die physische Notwendigkeit zum Sündigen ist infolgedessen vorhanden und bleibt unverändert in alle Ewigkeit — necessitas peccandi simpliciter.

Bedeutend geringer ist die Notwendigkeit zum Sündigen bei den auf Erden lebenden, verhärteten Menschenherzen. Der Mangel der Gnade ist auch bei ihnen der Grund der Sünde; ihre Verhärtung ist indes noch immer heilbar, da die Einstellung des Verstandes nicht unveränderlich gestaltet ist. *Sie sind daher kraft innerer Prinzipien zum Sündigen nicht bestimmt, und die Notwendigkeit zum Sündigen ist nicht eine physische, sondern moralische.* Es fehlt ihnen jede Stütze, jeder Halt, um die Sünde zu meiden. Ihre ganze psychische Einstellung ist gottfremd. Daher folgt aus derselben nach den psychischen Gesetzen die Sünde mit einer moralischen Notwendigkeit. Da sie aber ihren inneren Prinzipien nach heilbar sind, ist die Notwendigkeit zum Sündigen bloß eine necessitas secundum quid zu nennen.

Diese kann aus einem zweifachen psychischen Zustand hervorgehen. Jeden derselben haben wir früher beschrieben [1]. Die Hoffart (superbia, elatio mentis) ist die erste Form der Gottentfremdung und trägt den Samen jeder Sünde in sich. Daß hiemit die moralische Notwendigkeit zum Sündigen verbunden ist, braucht gar nicht weiter bewiesen zu werden. *Der Hoffärtige will eben, mit Ausschluß Gottes, sein eigener Gesetzgeber sein.* Aus einer solchen Abkehr können, solange dieser Zustand andauert, nur sündhafte Handlungen hervorgehen. Die Form der Sittlichkeit ist ja die Zweckbeziehung, die ohne eine wenigstens inbegriffene Gottesbeziehung die Gestaltung der menschlichen Handlung nach Gut und Ehrlich nicht zu bewerkstelligen vermag. Die andere Form der Gottentfremdung ist das Minderwertigkeitsgefühl, sofern es aus dem Bewußtsein der verlorenen Gnade und der Unmöglichkeit dieselbe zurückzuerwerben hervorgeht. *In diesem Falle*

[1] Jahrg. 1941, S. 245, Anm. 1, 252 und 256 ff.; 1942, S. 160 ff.

ist der psychische Zustand deshalb gleichsam zum Sündigen bestimmend, weil die Kraft, sich zu Gott zu erheben, gänzlich abgeht. Es fehlt hier die zum moralischen Gutsein unbedingt notwendige Hinkehr zu Gott, und zwar nicht bloß negativ, sondern in konträrer Bestimmung.

Die weiteren Formen der Sündefähigkeit und des Sündigens entstehen dadurch, daß *die Tätigkeitsprinzipien bloß dem Vermögen nach zum Guten hingeordnet sind, die Festigung hierin aber ihnen abgeht.* Die Grundtypen können nach zwei Gesichtspunkten bestimmt werden :

a) Die Neigung zum Guten ist so allgemein, daß weder eine gegenständliche noch eine subjektive Eigenbestimmung vorliegt oder in ihr enthalten ist. Betrachtet man die Hinordnung des Willens zum allgemeinen Guten (bonum in communi), seine Neigung zur Glückseligkeit (beatitudo in communi) und die naturhafte Zweckeinstellung (finis in communi), so liegt in ihm eine nach universellen Gesichtspunkten vollständig rechte und gerechtfertigte Fähigkeit vor. *Im Streben nach den genannten Gütern ist der Wille fehlerlos und unsündlich. Hierdurch wird aber seine Fehlerlosigkeit und Unsündlichkeit in bezug auf Teilgegenstände durchaus nicht sichergestellt.* Im Gegenteil. Gerade hierin liegt der Grund seiner Sündefähigkeit. In dieser Beziehung kann man bei ihm weder von einer bestimmten Neigung zum Guten, noch von einer solchen zum Bösen reden. Beide sind in der natürlichen Ausstattung des Willens als Möglichkeiten gegeben. Daher sagen wir, daß in dieser Naturneigung des Willens die physische Möglichkeit zum Sündigen gegeben ist : possibilitas physica peccandi.

b) Die Neigung zum Guten ist durch Prinzipien, welche die allgemeine Hinordnung zum Guten bestimmen, wohl mehr konkret gestaltet, aber dieselben sind im Subjekt entweder nicht gefestigt [1], oder es kann dieselben ausschalten und ohne sie handeln [2]. Aus diesem Grunde bleibt jede, sei es natürliche (durch die erworbenen Fertigkeiten), sei es übernatürliche Rechtfertigung des Willens bezüglich der Unsündlichkeit solange kraftlos, bis die erworbenen Fertigkeiten oder die eingegossenen Prinzipien in der Seele nicht derart Wurzel gefaßt haben, daß die Willensneigung eine einseitige Bestimmung zum Guten aufweist : *die Möglichkeit des Sündigens begleitet sie als unbewußte oder unterbewußte Gegebenheit.*

[1] Man vergleiche die Lehre des hl. Thomas über das Wachstum der seelischen Fertigkeiten (habitus) I-II 52.

[2] Habitus est, quo quis operatur, cum voluerit, III dist. 23, 1.

Dies ist auch der Fall bei der Rechtfertigung durch die Gnade. Der Gerechte kann sündigen, da die Gnade den freien Willensgebrauch nicht aufhebt; eine Handlung mit Ausschaltung der Gnade ist möglich. Aus diesem Grunde ist, kraft der inneren Ausstattung des Gerechten (ab intrinseco), die Sünde möglich. Dies nennen wir possibilitas physica peccandi. Der nähere Grund ist in der allgemeinen Schwäche der Natur oder ihrer Lage zu suchen. Die zweite Möglichkeit stammt aus dem Zustand der gefallenen Natur (ex statu naturae lapsae). Die erste wäre auch dann vorhanden, wenn die Gnade die reine Natur (natura pura) heilen würde. Es kann noch ein zweiter, äußerer Grund der Sündhaftigkeit angeführt werden, nämlich die Täuschung und die Versuchung. Aus diesem entspringt die moralische Möglichkeit des Sündigenkönnens.

Man könnte die Sündefähigkeit noch in vielen anderen Wendungen betrachten und ausdrücken. Für unseren Zweck reichen jedoch die angeführten Formen aus, die in der folgenden Tabelle übersichtlich dargestellt werden, um ihren Gegensatz, die Unsündlichkeit zu kennen.

Peccabilitas: pot. deficiendi in ordine morali, in conficiendo esse sec. rationem
- essentialis: ex principiis (quod et quo) ad solum peccandum determinatis: impossibilitas metaphysica non peccandi: *summum malum;* non datur, nec dari potest
- ex principiis defectibilibus
  - *in malo firmatis:* necessitas peccandi; servitus peccati
    - simpliciter: in damnatis: impossibilitas physica non peccandi
    - sec. quid, ex obduratione; sec. adhaesionem ad peccatum: impossibilitas moralis non peccandi
      - ex elatione spiritus
      - ex depressione animi
  - potentiam ad bonum prae se ferentibus: possibilitas peccandi
    - ex gratia nondum firmata vel consummata, quat. suppositum sine gratia agere potest
      - ab intrinseco: ratione infirmitatis naturae et status: possibilitas physica peccandi:
        - ex conditione generali naturae h.
        - ex statu naturae lapsae
      - ab extrinseco: ex deceptione vel tentatione: possibilitas moralis peccandi
    - ex inclinatione naturali ad bonum in communi: possibilitas physica peccandi.

2. Die einzelnen Erscheinungsweisen der Unsündlichkeit.

Bei der näheren Untersuchung der Sündefähigkeit haben wir die Notwendigkeit und die Möglichkeit des Sündigens gegenübergestellt und den Grad derselben nach den wohlbekannten Benennungen (metaphysisch, physisch, moralisch) bezeichnet. Dasselbe wollen wir auch in bezug auf die Unsündlichkeit darstellen. Nur reichen hier die bisher angewandten Unterscheidungen nicht aus, um alle Nuancen der Unsündlichkeit und ihrer Grade auszudrücken. Wir werden daher etwaige weitere Bezeichnungen nicht vermeiden können.

Unter Unsündlichkeit verstehen wir im allgemeinen die Freiheit von der Sünde [1]. Je nachdem diese Freiheit aus Prinzipien stammt, mit denen sich die Notwendigkeit zum Sündigen nicht verträgt, oder durch welche selbst die Möglichkeit einer Fehlerhaftigkeit aufgehoben wird, reden wir von den einzelnen Arten oder Typen der Sündefreiheit. Im eigentlichen Sinne wird der Ausdruck « Unsündlichkeit » (impeccabilitas) angewendet, *wenn die Sünde nicht bloß tatsächlich nicht vorhanden ist, sondern auch die Möglichkeit derselben ausgeschlossen ist.* Nach den Graden der Entfernung einer solchen Möglichkeit bestimmen wir die typischen Formen der Unsündlichkeit. Im weiteren Sinne sprechen wir von Unsündlichkeit, wenn die Notwendigkeit des Sündigens irgendwie (sei es aus inneren, sei es aus äußeren Prinzipien) aufgehoben oder ferngehalten wird. Auf diese Weise kann die Unsündlichkeit als impossibilitas peccandi, deficiendi in esse morali beschrieben werden. Reicht zur Sündefähigkeit im allgemeinen die Zusammensetzung aus Potenz und Akt hin, so wird auch die Sündefreiheit ihren tiefsten Grund in einer positiven, entitativen Bestimmung besitzen, nämlich in der Reinheit und im Reichtum des Seins. Die Reinheit bezieht sich auf die Entfernung oder auf die Verminderung der Potenzialität, der Reichtum aber auf das Maß des substanziellen und akzidentellen Bestandes. Je geringer die Potenzialität ist und je größer die Energiequellen des Subjektes sind, umsomehr erscheint seine Festigung auf dem Gebiete der gesamten Dynamie, insbesondere auf dem der moralischen Gestaltung [2]. Bei der Bestimmung der ein-

[1] Noch allgemeiner könnte man darunter jede — sei es bloß intellektuelle, sei es moralische — Fehlerlosigkeit verstehen.

[2] Aus diesem Grunde müssen wir bei der Unsündlichkeit zwei Teilsichten unterscheiden. Negativ bezeichnet sie dasjenige, was wir oben beschrieben haben.

zelnen Typen der Unsündlichkeit müssen wir daher auf die erwähnten Prinzipien Rücksicht nehmen.

Da ferner nach dem allgemeinen Prinzip « actus et potentia dividunt ens et omne genus entis » das Seiende selbst darnach bestimmt wird und von anderen Seinsweisen getrennt wird, ob die Potenz zu seinen inneren Bestandteilen gehört, so müssen wir auch die Sündefreiheit nach der allgemeinen Einteilung des Seienden bemessen und bestimmen. Es gibt ein Ansichseiendes (esse per se subsistens), in dem die Potenz weder als realer Bestandteil, noch als logische Möglichkeit [1] vorhanden sein kann ; und es gibt ein Seiendes, das durch Teilhabe ein solches ist (esse per participationem), weil es ein potenzielles Element zu seinen inneren Prinzipien zählt und infolgedessen auch logisch eine Zusammensetzung aus Akt und Potenz zuläßt, ja direkt erfordert. Das erste ist das wesentlich Seiende (esse per essentiam), das zweite ist das Seiende, dem das Sein nur akzidentell zukommt und zum ersten in notwendiger Kausalverbindung steht. Aus diesem Grunde ist für letzteres die Aussage des Seins ein bezogener, analoger Begriff (analogia habitudinis) und sofern ihm dasselbe als innere Bestimmung zukommt, nur in ganz geringen Proportionen in demselben vorhanden. Nach diesen Feststellungen dürfte es klar sein, daß auch die Sündefreiheit und Unsündlichkeit nach dem Verhältnis des Seienden zur Potenzialität in eine wesentliche (impeccabilitas per essentiam) und in eine teilhabende (impeccabilitas per participationem) unterschieden werden muß. Die erste Form kennzeichnet sich als Eigenbesitz, die zweite als geliehenes Vermögen.

Als wesentliche Bestimmung ist die Unsündlichkeit in Gott allein zu finden. Wenn wir dieselbe näher beschreiben wollen, so können wir sie als necessitas non peccandi, oder impossibilitas metaphysica peccandi ansprechen. Hierdurch wird gesagt, daß Gott sowohl in seiner persönlichen Würde (ex parte principii quod), als auch seiner unendlichen Seinsfülle nach (ex parte principii quo, seu naturae)

Positiv aber ist mit ihr die Festigung im Guten, in moralisch reinen und tadellosen Handlungen verbunden. Dies nennen wir firmitas, oder (wenn es durch Teilnahme besessen wird), confirmatio in bono. Sündefähigkeit und Unsündlichkeit beziehen sich auf die Dynamie und bezeichnen die zweckwidrige oder zweckmäßige Einstellung derselben. Aus diesem Grunde müssen wir die Schwäche und die Festigkeit in bezug auf das Gute unbedingt als Teilsichten dieser Begriffe betrachten.

[1] Deshalb ist bei Gott die sog. distinctio rationis ratiocinatae maior ausgeschlossen.

sündenunfähig ist [1]. Die Personwürde bezeichnet die Erhabenheit, das Erstsein Gottes, also den souveränen, nicht abgeleiteten Besitz des Seins. Bezeichnet die Person den Besitzer des Seinsbestandes, so kann der Erstbesitzer statisch und dynamisch nur auf einer Höhe der Würde erscheinen, mit welcher ein Seinsmangel unvereinbar ist. Wäre dies nicht der Fall, so wäre er eben nicht ein esse per se subsistens, nicht Erstbesitzer. Dasselbe ist auch von seiten der Natur zu sagen, welche die Seinsfülle selbst bezeichnet und infolgedessen nicht bloß als Sein, sondern auch als Norm vollkommen und nicht abgeleitet ist. Infolge der vollen Identität der Natur, der Norm und des Willens ist demnach jedes Fehl, jeder Makel ausgeschlossen, sodaß die Unsündlichkeit Gottes eine mit seiner Natur notwendig verbundene Eigenschaft ist [2].

Die gleiche Unsündlichkeit erscheint als eine ausschließlich persönliche Eigenschaft und Mitgift bei *Christus*. Die Person ist nicht bloß Besitzer des statischen Seinsbestandes (principium quod essendi), sondern auch verantwortliches Tätigkeitsprinzip (principium quod agendi). Dies bewahrheitet sich nicht bloß in einem juridischen oder moralischen Sinne, sondern auf Grund einer physischen Hervorbringung der Tätigkeit. Personsein bedeutet Selbstherrlichkeit, den Gebrauch des gesamten Seinsbestandes in Selbstbestimmung. Alles, was der Person substanziell oder akzidentell angegliedert ist, gehört ihr derart, daß es sich ohne sie nicht zu bewegen oder zu betätigen vermag. Das Personsein ist der Erstbeweger (per modum utentis); in seiner Macht steht der Gebrauch oder Nichtgebrauch der Kräfte [3] und deren zweckentsprechende Einstellung. Energie (principium quo) oder Qualität erhalten diese Kräfte durch den Einfluß der Person nicht. In dieser Beziehung sind sie auf ihren eigenen Seinsgehalt angewiesen. Nur der usus, Gebrauch, und dessen Zweckbestimmung hängen von der Person ab. Infolgedessen trägt die Person die volle Verantwortung für ihre Dynamik. Die Wohlordnung derselben gereicht ihr zu Ehren, wie auch jede Unordnung zu Schimpf und Schande, weil der usus und dessen Zielordnung auf sie als auf eine physische Ursache zurückzuführen sind.

[1] Hiermit ist die wesentliche Heiligkeit Gottes, sowohl die objektive, als auch die formale, nicht bloß als Teilsicht, sondern als Quelle seiner Unsündlichkeit festgestellt.

[2] I 63, 1. Vgl. Der thomistische Gottesbegriff S. 81.

[3] Die Ausdehnung dieser Macht richtet sich nach der Vollkommenheit des Personseins.

Diese innige Verbindung der Person mit ihrem Seinsbestande muß vor Augen gehalten werden, wenn wir die Person Christi und die Folgen der hypostatischen Union betrachten. Die Person des Wortes erleidet durch die Annahme der menschlichen Natur keine Veränderung oder gar Verminderung. Sie besitzt die gleiche Würde, die ihr in der Dreieinigkeit zukommt und vervollkommnet die menschliche Natur Christi in der Richtung des substanziellen Seins derart, daß ihre Vereinigung und Einheit die größte ist und ihre Innigkeit mit jener gleichwertig ist, die zwischen der Natur und ihrem naturgemäßen Personprinzip zu bestehen pflegt [1]. *Hieraus ergibt sich, daß das Wort der physische Erstbeweger der gesamten menschlichen Tätigkeit Christi ist und infolgedessen ihm jene persönliche Makel- und Fehlerlosigkeit zukommt, die ihm kraft seiner Gottheit zusteht.* Wie also dem Worte für sich selbst die wahrhafte persönliche Unsündlichkeit zukommt, so muß dieselbe ihm auch in seiner Vereinigung mit der menschlichen Natur zugeeignet werden [2]. Dies bewahrheitet sich in der Tat, sofern die Unsündlichkeit bloß kraft der Personwürde des Wortes jenem compositum, das in Christus vor uns steht, real und wesenhaft, also nicht bloß nach dem Austausch der Eigenschaften, zukommt. Hierauf nehmen wir Rücksicht in der Tabelle, wo wir der in der menschlichen Natur subsistierenden Person in sensu composito eine impossibilitas metaphysica peccandi zuschreiben. Weil indes die menschliche Natur in Christus kein selbständiges Sein besitzt, sondern nur im Worte Gottes besteht, von ihm den letzten, charakteristischsten, substanziellen Seinszug erhält, muß das so entstandene Sein in seiner Gesamtheit (in sensu composito) die gleiche Unsündlichkeit besitzen, welche die Person mit sich bringt. Ohne jede Kräftigung der menschlichen Natur, ohne die Ergänzung durch die Gnade, kraft der gratia unionis allein, muß Christus unsündlich sein.

Betrachten wir hingegen das compositum Christi in sensu diviso, also von seiten der menschlichen Natur, in den Beziehungen derselben zum Worte, so ändert sich die Lage etwas. Die Menschheit als Natur und Wesenheit erfährt durch die hypostatische Vereinigung keinerlei Veränderung. Bloß der persönliche Bestand wird durch dieselbe sichergestellt. In sensu diviso betrachten wir die Menschheit

[1] III 2, 9.

[2] Aus diesem Grunde sprechen wir in dieser Beziehung von einer (persönlichen) firmitas Christi in bono, und der Begriff der confirmatio kann auf ihn nicht angewendet werden.

als einen Wesensbestand, der auf sein Prinzip bezogen wird, das ihn substanziell vollendet. Die Grundlage dieser Beziehung ist die substanzielle Vollendung, Subjekt der genannten Vollendung ist die Menschheit, Terminus aber das Wort. Kraft der besagten Vollendung entsteht in der menschlichen Natur eine transzendentale Beziehung zum Worte. Demnach kann sie ohne das Wort nicht als ein substanzieller Bestand gefaßt und gestaltet werden. Aus diesem Grunde muß sie unsündlich und fehlerlos sein, da ihr die Handlungsfähigkeit nur mit unzertrennlicher Beziehung auf das Wort zukommt. Für die menschliche Natur ist also diese Unsündlichkeit nicht wesenhaft, sondern kommt ihr zwar physisch [1], aber ebenso nur durch Teilhabe zu, wie das Personsein ihr auf diese Weise zuzuschreiben ist. Deshalb nennen wir diese Unsündlichkeit (in sensu diviso) impeccabilitas participata und ihre Folge impossibilitas peccandi metaphysica participata [2]. Sofern aber die Menschheit nicht nach dieser wesentlichen Beziehung zum Worte, sondern als der Besitz desselben gefaßt wird, entsteht eine relatio praedicamentalis [3], und das Wort wird bloß in seiner Eigenschaft als principium utens betrachtet und zum Terminus der Beziehung gemacht. *Eine an sich dem Fehlen zugängliche Natur* (principium quo) *steht unter dem kraftvollen Einflusse eines unsündlichen Prinzips.* Sie muß daher an dessen Fehlerlosigkeit teilnehmen, dieselbe kann ihr aber als Subjekt der Beziehung (in sensu diviso) nur mit physischer Notwendigkeit zukommen: impossibilitas physica non peccandi [4].

Die Unsündlichkeit durch Teilhabe (impeccabilitas peccandi participata) kann der rein geschaffenen Person in verschiedenen Formen eigen sein. Die Seinsgrundlage derselben ist immer in inneren oder äußeren Prinzipien zu suchen, die von Gott in der Absicht verliehen werden, um das Geschöpf an sich heranzuziehen und irgendeiner Art der Heiligkeit teilhaftig zu machen. Das Personsein für sich ist schon eine Teilhabe an Gottes Hoheit und Majestät, eine Erhabenheit über die reinen Naturbestände. Die Person wird kraft ihrer Würde direkt auf Gott bezogen. Durch diese Beziehung wird die Gleichheit aller

[1] Sie wird durch die relatio transcendentalis realis bewerkstelligt und tritt als physische Seinsgegebenheit auf.

[2] Auch in dieser Beziehung dürfen wir nur von einer firmitas Christi in bono reden. Die confirmatio hat hier noch keinen Platz.

[3] Vgl. Der thomistische Gottesbegriff S. 120 ff.

[4] Die Festigung der menschlichen Natur Christi nimmt den Charakter der confirmatio in bono an.

geschaffenen Personen sichergestellt und entitativ dargestellt. Die verschiedenen Grade der Personwürde stammen daraus, daß die Personen untereinander geordnet und so im gesamten Weltplane Gottes verschiedene Bedeutung erhalten. Auf diese Weise wird die Personwürde Gottes in der Form von größerer oder geringerer Erhabenheit über sie ausgegossen. Jene, welche nach der Wahl und nach dem Ratschlusse Gottes Prinzip für andere Personen werden, nehmen an Gottes Majestät und Herrlichkeit reicheren Anteil und sind je nach ihrer Stellung im Universum im Erstsein Gott ähnlicher und in ihrem Personsein kräftiger. Eine solche Personwürde ist nicht bloß eine Gabe, ein Geschenk Gottes, sondern steht auch unter seinem besonderen Schutz: sie ist heilig als ein heiliger Gegenstand (sanctitate obiectiva) und ist, rein dem Personalcharakter nach, fehlerlos, in ihrer Tätigkeit aber, als principium quod, als Auktorität, Mängeln nicht unterworfen. Kurz: *eine durch Gott geheiligte Person ist der Herrschaft der gottfeindlichen Mächte entzogen, in ihrem Sein und in ihrer Tätigkeit dem Makel nicht zugänglich.* Solange sie also bloß im Auftrage Gottes handelt und als solche betrachtet wird, muß sie unbedingt gut und heilig sein, Gott und ihm allein dienen [1].

Die höchste geschöpfliche Personwürde ist der *Mutter Gottes* verliehen worden. Eine größere Erhabenheit, als jene einer Mutter des fleischgewordenen Gottes ist nicht denkbar, da es eine nähere Verbindung mit Gott, als jene, welche die Beziehungen der Mutter und des Sohnes darstellen, nicht geben kann. Die physische Persönlichkeit der Mutter bleibt unverändert; sie erhält indessen eine derartige moralische Modifikation, daß sie einfachhin über alles Geschöpfliche erhoben und von Gott derart in Besitz genommen wird, daß eine persönliche gottfeindliche Einstellung einfach undenkbar ist. *Die Unmöglichkeit, persönlich einem andern Wesen außer Gott anzugehören und seiner Macht entzogen werden zu können, nennen wir eine indefectibilitas personalis oder eine physisch gegebene Unsündlichkeit.* Physisch nennen wir diese persönliche Festigung in bezug auf die Gottzugehörigkeit, weil die Person real von Gott in Besitz genommen wird und durch die Mutterschaftsbeziehung derart unveränderlich gestaltet ist, daß eine andere Zugehörigkeit völlig ausgeschlossen erscheint. Moralisch kann sie insofern genannt werden, als sie nicht durch die reale

[1] Hiermit ist die formale Heiligkeit ihrer Werke durchaus nicht sichergestellt. Nur die Gottesbeziehung und die Erreichung des Zweckes, um dessentwillen die Personwürde verliehen wurde, kann nicht vereitelt werden.

Veränderung der physischen Persönlichkeit hervorgebracht wird, sondern durch Hinzufügung einer ganz eigen- und einzigartigen Beziehung zur Gottheit. Dies nennen wir die Personweihe (consecratio personalis (Mariens) [1].

Die Personwürde Mariens ist demnach statisch die größtmögliche Seinsfülle in der Richtung der geschöpflichen Subsistenz. Daher ist mit ihr die Fehlerlosigkeit (indefectibilitas) und Unveränderlichkeit verbunden. An dieser Relation ist nicht zu ändern, weder durch Hinzufügung einer neuen Würde, noch durch Verminderung oder irgendeine Abänderung. Maria ist unzertrennlich mit Gott und mit der erlösten Menschheit verbunden: beides durch den Erlöser. Die dynamische Bedeutung der Muttergottes-Würde besteht darin, daß Maria von seiten Gottes zu empfangen, ihrer Würde entsprechend behandelt zu werden berechtigt ist, der Menschheit gegenüber aber mit ihrer Stellung das Geben und Verleihen in der Kraft Christi verbunden ist. Diese passive und aktive Rolle spielt sie im Weltenplane Gottes mit einer fehlerlosen und durch andere Beziehungen in keiner Weise gestörten Sicherheit. Hierin sehen wir jene persönliche Unsündlichkeit, die mit der Würde Mariens notwendig verbunden ist und sie als tota pulchra, sine macula zeigt, in ihrem persönlichen Können auf dem Gebiete der Erlösung aber als omnipotentia supplex, als die höchste geschaffene Festigkeit (firmitas), als Kennzeichen der objektiven Heiligkeit darstellt.

Die weiteren Arten der Personwürde haben wir anderswo beschrieben [2].

Aus rein inneren Prinzipien geht die persönliche Fehlerlosigkeit im Sein und in der Tätigkeit bei der Heiligung und Festigung durch den sakramentalen Charakter hervor. Es besteht eine logische Unmöglichkeit, zu fehlen und von den Absichten Gottes abzufallen, wenn die Person kraft ihres Charakters und somit in Unterordnung unter die Ursächlichkeit Gottes (als causa principalis) handelt [3]. In ähnlicher

[1] Näheres s. Divus Thomas, Jahrg. 1941, S. 54 ff.

[2] Ebd. S. 56 ff.

[3] Hier müssen wir, ähnlich wie bei der Würde Mariens, die persönliche, statische Seinsfestigkeit von der dynamischen unterscheiden. Die erste bezeichnet die Vervollkommnung des Personseins durch eine Realität, die eine neue Beziehung zu Gott begründet. Dies ist die Seins-Fehlerlosigkeit und die Unveränderlichkeit Gott und den von ihm anvertrauten Gütern gegenüber. Die dynamische Seite ist eine doppelte, je nachdem der Charakter eine potentia agendi oder recipiendi ist. Mit der ersten ist die Fehlerlosigkeit so verbunden, wie wir im Text betont

Weise ist ein Abfall von der Zweckbestimmung Gottes unmöglich, wenn die Ehe als eine Heranziehung, eine natürliche Weihe zweier Personen zur Mitarbeit an Gottes Absichten betrachtet wird. Der Zweck der Ehe ist nach Gottes Absicht universal, auf das Wohl der gesamten Menschheit als solcher hingeordnet. Mögen persönliche Überlegungen dieselbe außeracht lassen, oder dieselbe durch partikuläre Zweckbestimmungen verunstalten (z. B. sie bloß in den Dienst des Rassenwohles stellen), so kann doch Gottes Zielsetzung in keiner Weise vereitelt werden: durch die Ehe werden die Menschen in den Dienst der Menschheit gestellt und führen unfehlbar, wenn auch unbewußt, die Pläne Gottes aus. Ob und inwiefern dies bei den übrigen Standesverbindungen (z. B. kraft der feierlichen Profeß) der Fall ist, kann nur mit geringer Sicherheit festgestellt werden. Sind sie Erweiterungen des sakramentalen Charakters, so müssen sie nach den gleichen Grundsätzen beurteilt werden, wie dieser selbst. Trifft dies aber nicht zu, so kann ihnen im Rahmen der persönlichen indefectibilitas und impeccabilitas kein Platz eingeräumt werden.

Die objektive Heiligkeit tritt auch als Auktorität auf, woraus neue Arten der persönlichen Fehlerlosigkeit und Unsündlichkeit entstehen. Das Prinzip derselben ist nicht in einer inneren Seinsweise zu suchen, sondern beruht lediglich auf dem besonderen Beistand des Heiligen Geistes. Diese kommt den von Gott beauftragten Lehrern der Menschheit, den Organen der Offenbarung zu. Als solche sind uns die Patriarchen, Propheten und Apostel bekannt. Sie waren die unfehlbaren und daher von jedem Fehl freien Verkünder der Offenbarung Gottes; dies alles aber nur im Rahmen ihres Auftrages und bloß in der Verkündigung des Wortes Gottes. Die gleiche Fehlerlosigkeit und Unfehlbarkeit kommt der lehrenden Kirche zu, sowohl in ihrem Haupte als auch in der Gesamtheit des Lehrkörpers. *In bezug auf*

haben. Mit der zweiten aber ist die Unveränderlichkeit der Hinordnung zum von Gott — secundum ritum christianae vitae — empfangen zu können. Alle diese Beziehungen sind unveränderlich und wirken sich konkret als Rechte und Pflichten aus, bei deren Betätigung ein Mangel physisch (weil in einer physischen, unverlierbaren Realität begründet) unmöglich ist.

Die Schwierigkeiten, die aus der objektiven Heiligkeit stammende Unsündlichkeit sich vorzustellen, haben ihren Ursprung darin, daß man das Personsein und den persönlichen Einfluß leicht nach Art des principium quo bestimmen will. Der Unterschied ist indes sehr groß. Die Person kommt nur als principium quod essendi et operandi, als Seinsbesitzer und Erstbeweger in Betracht, während die Natur und ihre nächsten Prinzipien in der Eigenschaft von artbestimmenden und die Tätigkeit nach ihrem Sosein hervorbringenden Faktoren auftreten.

die Wahrung des Offenbarungsschatzes bezeichnet die indefectibilitas in docendo die Unmöglichkeit eines Abfalles von den Absichten Gottes, sofern sie auf die Belehrung der Menschheit durch geschaffene Organe gerichtet ist. Sie ist eine Voraussetzung der Unfehlbarkeit. Diesen Grad der persönlichen Unsündlichkeit können wir impossibilitas deficiendi physica ab extrinseco, d. h. infolge eines besonderen Beistandes des Heiligen Geistes (assistentia Spiritus Sancti) nennen. Die Organe der Offenbarung und ihrer Bewahrung stehen derart unter dem Einfluß des Heiligen Geistes, daß sie nur das verkünden und den Menschen vorlegen können, was Gott beabsichtigt, und sie müssen dies unter dem gleichen Einfluß auch wollen, sodaß sie in beiden Beziehungen vor den Hörern des Wortes gerechtfertigt dastehen. Der Nachweis der veritas, der verkündeten unbedingten Wahrheit, und der veracitas, d. h. des festen Willens, die Wahrheit und nur die Wahrheit mitzuteilen, gehören in gleicher Weise zur Begründung der Glaubwürdigkeit der Verkündiger des Wortes Gottes.

Die weiteren Formen der Unsündlichkeit sind Begleiterscheinungen der formalen Heiligkeit und sind demnach aus ihren inneren Prinzipien abzuleiten. Das innere Prinzip der formalen Heiligkeit ist aber die heiligmachende Gnade. Sie ist spezifisch nur *eine* Gegebenheit, da sie in ihrer Art nur durch eine einzige Zielsetzung, durch die Hinordnung zur inneren übernatürlichen Vereinigung mit Gott bestimmt ist [1]. Sie ist aber weder dem metaphysischen noch dem physischen Grade nach auf bloß eine einzige Teilhabe beschränkt [2]. Ist das einzige Prinzip der Unsündlichkeit die Gnade, so müssen wir die Grade derselben nach der Teilhabe an ihr, nach der Seinsfülle der Gnade bestimmen. Bezeichnet die Unsündlichkeit auf dem Gebiete der per-

[1] Dies schließt indessen nicht aus, daß die Gnade Christi von jener der Erlösten spezifisch verschieden sei. Nicht nach der wesentlichen Zielordnung, da in dieser Hinsicht beide durch das gleiche Prinzip in ihrer Art bestimmt werden, sondern so wie das principium universale von dem particulare spezifisch verschieden zu sein pflegt. Christus ist aber ein principium universale gratificationis in natura humana (III 7, 11), von dem jede partikuläre Begnadigung abgeleitet werden muß.

[2] Dem metaphysischen Grade nach unterscheidet sich die Seinsfülle der Gnade Christi, wie auch höchstwahrscheinlich jene Mariens. Die physischen Grade sind je nach der Festigkeit der Gnade (secundum participationem subiecti, vel sec. radicationem in subiecto) zu unterscheiden. Hierzu kommt noch die Differenzierung nach dem status subiecti. Aus diesem Grunde ist der physische Grad der Gnade ein anderer in statu gloriae, in statu naturae integrae und in statu naturae lapsae.

sönlichen Heiligkeit bloß eine Festigkeit im Sein und in der Erstbewegung, so muß sie hier als Lebensreinheit, als Tadellosigkeit der Tätigkeit bestimmt werden. Alle diese Merkmale sind für unsere Vorstellungskraft mit dem Begriffe der moralischen Güte verbunden. Daher nennen wir diese Art der Unsündlichkeit impeccabilitas formalis oder moralis (gegenüber der personalis und intellectualis) und bestimmen ihre Grade einerseits nach der Reinheit der Tätigkeit, andererseits aber nach den metaphysischen und physischen Graden der Gnade.

Daß aber das Prinzip der Gnade nicht in einem Geschöpfe zu suchen ist, wird von Thomas nicht nur betont, sondern auch dadurch ins Licht gerückt, daß er in seiner Moral den Einfluß der Gnade zu den äußeren Prinzipien der menschlichen Tätigkeit rechnet [1]. Die Gnade selbst aber kann dem vernunftbegabten Geschöpfe in zweifacher Form mitgeteilt werden : als inneres Prinzip und als äußere Hilfe. Nach diesen Gesichtspunkten wollen wir in unserer Untersuchung vorgehen.

Geht die Unsündlichkeit aus der Gnade, als aus einem inneren Prinzip hervor, so müssen wir darauf Rücksicht nehmen, *inwiefern die potentia obedientialis des Geschöpfes durch die Gnade verwirklicht wird.* In ihrem ganzen Umfange geschah dies bei Christus. In der Richtung der persönlichen Vervollkommnung ist dies ohne weiteres klar. Eine größere Erhöhung ist nicht möglich. Darum ist auch keine weitere potentia obedientialis in dieser Hinsicht zu suchen. Die natürliche Folge ist, daß auch die potentia obedientialis der Natur völlig verwirklicht werde, sofern dies im Dienste der Erlösung möglich und notwendig ist. Daher nennt die Heilige Schrift das fleischgewordene Wort plenum gratiae et veritatis und demgemäß spricht die Theologie von einer Seinsfülle der Gnade in Christo, die unendlich und einer weiteren Vermehrung nicht mehr fähig ist [2]. Dies hat nur dann einen Sinn, wenn die ganze potentia obedientialis Christi wirklich wurde. Hieraus folgt, daß die Gnade Christi eine Unsündlichkeit ihm sichergestellt hat, mit der sich ab intrinseco eine Fehlerlosigkeit nicht verträgt ; impeccabilitas seu impossibilitas peccandi physica proveniens ex gradu metaphysico gratiae [3].

[1] Vgl. die einführenden Bemerkungen zu I-II 90.

[2] III 7, 11-12.

[3] Man könnte allerdings nach einer weiteren Analyse die Unterscheidung folgendermaßen machen : in sensu composito (vorausgesetzt, daß die Aufgabe und der artbestimmende Wesenszug der Gnade der Ausschluß der Sünde ist) impossibilitas metaphysica ; in sensu diviso (die absolut mögliche Trennung dieser Gnade von ihrem Subjekte vorausgesetzt) impossibilitas physica.

Ähnlich müssen wir die in Gott Seligen beurteilen. Allerdings ist bei ihnen die potentia obedientialis nicht ihrem ganzen Umfange nach verwirklicht worden, wohl aber in jenem Grade, der dem Ratschlusse Gottes entspricht. Eine Vermehrung oder Änderung ist nicht mehr möglich : nicht von seiten der Gnade, sondern infolge der Lage, des Standes, in dem sich der Selige unveränderlich verhält. Daher reden wir in diesem Falle von einer impossibilitas peccandi physica proveniens ex statu gratiae immutabili. Diese zwei Formen der Unsündlichkeit sind uns bekannt : deren Quelle bildet die gratia consummata.

Bei den Erdenpilgern ist weder die potentia obedientialis ganz verwirklicht, noch befindet sich die Gnade in einem unveränderlichen Zustand. Hier kommen daher die physischen Grade der Gnade in betracht, oder die Lage, der Zustand des Subjektes, in dem sie verwirklicht wird. Wir werden kaum fehlgehen, wenn wir die Grade der Gnade und die damit verbundene Unsündlichkeit nach der persönlichen Würde bemessen. Die Grenzen derselben sind kaum bestimmbar. Daher nehmen wir nur zwei Formen der Personwürde als Grundlage dieser Bestimmung an und sehen ab von den im Rahmen der zweiten gegebenen Möglichkeiten. Die erste Personwürde ist jene Mariens, die ganz sicher jede tatsächliche oder mögliche Erhabenheit weit übersteigt. Die zweite aber ist die der gewöhnlichen Gotteskindschaft (filiatio adoptiva), in deren Rahmen unendlich viele Gradunterschiede bestehen können.

Die Gnade Mariens war keine entitativ vollendete, doch muß sie der Zielsetzung nach (intentionaliter) *als solche bezeichnet werden:* sie strebte, kraft ihrer Personwürde, der einem gewöhnlichen Geschöpfe höchst möglichen Vollendung zu [1]. Die mit ihr verbundene Festigung im Guten und Unsündlichkeit nennen wir impossibilitas peccandi physica participata. Nur durch Teilhabe kann diese physische Notwendigkeit von ihr behauptet werden, da die Vollendung ihr abgeht und nur intentional vorhanden ist.

Die Grade der Adoptivkindschaft hängt in ihrer Festigkeit von dem Zustande der Natur ab, welcher sie mitgeteilt wird. Die Urrechtheit der menschlichen Natur (status naturae integrae) verlieh der Gnade der Urgerechtigkeit (iustitia originalis) ein derartig geeig-

[1] Sie war daher nicht nach dem Wirklichen (wie bei Christus), wohl aber dem potenziellen metaphysischen Grade nach die höchste, und so in diesem Sinne von der Gnade der übrigen Erlösten spezifisch verschieden.

netes Subjekt, daß das Nichtsündigen zu einer wohlbegründeten Möglichkeit wurde, sodaß die Gnade die Verbindung mit Gott nicht bloß ontologisch, sondern auch psychologisch ohne Hindernisse und Hemmungen von seiten der Menschlichkeiten bewerkstelligen konnte. Mit diesem Zustande war also die possibilitas non peccandi ab intrinseco, ex parte status naturae integrae verbunden [1].

Anders gestaltet sich die Lage, wenn das Subjekt der Gnade die verdorbene Natur ist. Dieser Naturstand ist der potentia obedientialis nach der Gnade gegenüber nicht feindlich gestaltet, wohl aber ist die « Umgebung » eine solche, daß die « Menschlichkeiten », die allgemeine und die persönliche Schwäche dem Bestande und der ungestörten Wirksamkeit der Gnade durchaus nicht günstig sind. Die Gnade selbst muß in diesem Falle nicht bloß eine Erhöhung der Natur verursachen, sondern sie muß dieselbe auch heilen. Diese Heilung bleibt aus den angegebenen Gründen immer eine unvollkommene und unvollendete, sodaß der Verlust der Gnade, die Behinderung ihres Einflusses stets als eine drohende Gefahr anzusehen ist [2]. Darum ist mit der Gnade der verdorbenen Natur auch die Unsündlichkeit nur in mehr oder weniger starken Spuren vorhanden. *Es ist nicht unmöglich, daß sich der begnadete Mensch vor der Sünde bewahre: non-impossibilitas non peccandi.*

Dies können wir in zweifacher Hinsicht bestimmen. Richten wir unser Augenmerk auf die Gnade, auf ihre Kraft und spezifische Bestimmung (in sensu compositio), so ist die Möglichkeit des Nichtsündigens vorhanden : possibilitas non peccandi ex parte solius gratiae. Die Gnade als solche kann nicht Prinzip der fehlerhaften Handlung sein. Solange sie also zu den Tätigkeitsprinzipien gehört, ist die Sünde ausgeschlossen. Von diesem Standpunkte aus wäre daher die Sünde physisch unmöglich. Da aber in der Gesamtheit der Tätigkeitsprinzipien nicht bloß schwache, unvollständig geheilte, sondern von seiten der « Umgebung » auch feindliche Elemente vorhanden sind, wird diese Unmöglichkeit stark abgeschwächt und läßt sich als possibilitas oder noch mehr als non-impossibilitas non peccandi charakterisieren [3].

[1] I-II 109, 2-4.

[2] Aus diesem Grunde spricht Paulus von vasa fictilia, in welchen die Gnade aufbewahrt wird.

[3] Möglich und nicht-unmöglich (non-impossibile) sind durchaus nicht gleichwertige Begriffe. Die Möglichkeit wird den inneren Prinzipien, den eigenen Kraftquellen entnommen, während die Nicht-Unmöglichkeit bloß nach der Umgebung bemessen wird : von seiten der äußeren Seinsgehalte und Energie-

Noch mehr wird die Möglichkeit des Nichtsündigens abgeschwächt, wenn die Leistungsfähigkeit der gefallenen Natur in betracht gezogen wird. Dieses ist der sensus divisus. Wir wollen in dem Falle die Natur nicht für sich, getrennt von der Gnade betrachten, sondern sofern sie von ihr geformt wird und unter ihrem gestaltenden Einflusse steht. Hierbei ist aber nicht maßgebend, was sie von der Gnade erhält, sondern die eigene Wirkweise, die sie auch unter dieser höhern Gestaltung zu eigen behält. Als eine krankhafte Natur nimmt sie die Heilkraft der Gnade nicht so auf, daß alle Schwächeerscheinungen verschwinden würden. Die Möglichkeit der Sünde bleibt von seiten der Natur bestehen und wird durch die Gnade nicht vollständig behoben. Nachdem überdies der Einfluß der Gnade durch die Umgebung, infolge der Menschlichkeiten stark gehemmt wird, kann man nur in einem beschränkten Maße von Unsündlichkeit sprechen. Es ist einerseits die possibilitas peccandi ex parte naturae lapsae, andererseits aber die non-impossibilitas non peccandi infolge des Einflusses der Gnade vorhanden. In diesen Sätzen ist die Heilkraft der Gnade hinreichend ausgesprochen, aber auch nach der Überlegung der verschiedenen Gesichtspunkte die Notwendigkeit der aktuellen, wirkenden Gnade zur Erhaltung der habituellen vollauf begründet und dargelegt. Um aber die Unsündlichkeit, die mit der aktuellen Gnade zusammenhängt, zu kennzeichnen, müssen wir die gleichen Unterscheidungen benützen, die wir bisher angewendet haben.

quellen steht nichts im Wege, daß die Leistungsfähigkeit oder -unfähigkeit eines Bestandes so oder so beurteilt werde. Der Möglichkeit steht demnach die Unmöglichkeit gegenüber. Beide werden nach den inneren Prinzipien einer Sache, von der sie ausgesagt werden, beurteilt. Der negativen (also positiv und direkt nicht nachweisbaren — « es ist nicht ausgeschlossen ») Möglichkeit entspricht hingegen die Nicht-Unmöglichkeit, die positiv und direkt ebenfalls nicht nachweisbar ist. Wenn wir also von dem vernunftbegabten Geschöpfe sagen, daß seine Sündelosigkeit unmöglich ist, so betrachten wir es nach seiner Beziehung oder Beziehbarkeit zur Gnade. Je nach der Verwirklichung der Gnade geht diese Nicht-Unmöglichkeit in eine mehr oder weniger begründete Möglichkeit über. Dasselbe gilt von anderen Zuständen. Die Verdammten können physisch und psychisch nur notwendig sündigen, aber die metaphysische Nicht-Unmöglichkeit der Aufhebung dieses Zustandes bleibt bestehen. Auch in umgekehrter Richtung kann ein ähnliches Verhältnis festgestellt werden. Bei jedem reinen Geschöpfe, mag auch seine Gnade noch so vollendet sein, ist mit der physischen und psychischen Notwendigkeit der Unsündlichkeit die gegenteilige metaphysische Nicht-Unmöglichkeit verbunden. Die verschiedenen Redeweisen der Theologen, die im Laufe der Zeit auftraten, werden im Lichte der angeführten Unterscheidung leichter verständlich.

In sensu composito also, sofern die Zweckbestimmung solcher Bewegekräfte, ihre arteigene Energie betrachtet wird, bringen sie die aktuelle Sündelosigkeit mit sich. In der Handlung, zu deren Verwirklichung sie beitragen, kann kein Fehler oder Mangel vorkommen, solange und soweit sie auf den Einfluß der Gnade zurückgeführt werden müssen. In dieser Hinsicht können sie sogar eine derartige Vollkommenheit aufweisen, die sich in der unfehlbaren Verwirklichung der freien, moralisch guten Handlung zeigt. Dies ist der Fall bei der gratia efficax und insbesondere bei jener Art der Gnade, die man gratia operans nennt. In sensu diviso hingegen, in Anbetracht der mitwirkenden oder hemmenden menschlichen Kräfte und Prinzipien ist mit der aktuellen Gnade die Nicht-Unmöglichkeit, ja sogar die Möglichkeit der Sünde vereinbar; ihr Einfluß kann durch die « Umgebung » vereitelt werden.

Die letzte Art der Fehlerlosigkeit und Unsündlichkeit ist aus dem Einfluß und der Mitwirkung äußerer Prinzipien abzuleiten, welche die geschaffene Natur festigen und reinigen. Rein äußerlich ist der Einfluß derselben, wenn sie bloß auf die Umgebung der Tätigkeitsprinzipien einwirken und so von seiten derselben die Festigung und die Reinheit erzielen und erreichen. So ist die Zugehörigkeit zur Kirche, die Anteilnahme am Erlösungswerke Christi die Grundlage einer solchen bloß äußeren Heiligung und Heiligkeit und führt eine persönliche Unverletzlichkeit, wie auch eine rein potenzielle Unsündlichkeit herbei. Die durch Christus erlöste Menschheit, als Ganzes und in ihren einzelnen Gliedern, kann nur durch einen Raub von Christus getrennt werden. Dies ist die persönliche Unverletztheit der Erlösten. Die Gesamtheit und die einzelnen Glieder sind ferner zu Christus, zur Teilnahme an den Segnungen seines Erlösungswerkes hingeordnet, und so sind sie, wenn nicht im aktuellen, doch wenigstens im potenziellen Besitze der Erlösungsgnade und der mit derselben verbundenen Unsündlichkeit. Dies alles kann unter dem Begriffe der impeccabilitas potentialis extrinseca zusammengefaßt werden. Noch schwächer ist jener Grad der Unsündlichkeit, die bloß dem Beistande des guten Beispiels u. dgl. entnommen wird. Wirkt die eben besprochene Art des äußeren Einflusses doch als Bedingung zur Heiligung mit, so kann diese letzte Weise bloß einen gelegentlichen Einfluß (per modum occasionis) ausüben. Einem, für den gebetet wird, der das gute Beispiel sieht, ist die moralische Möglichkeit geboten, sich aufzurichten und ein tadelloses Leben zu führen.

Der Einfluß kann zwar äußerlich sein, aber doch die inneren Prinzipien so lenken und beherrschen, daß sie in ihrer Tätigkeit die von Gott beabsichtigte Wirkung unfehlbar hervorbringen. Als Beispiele solcher Unsündlichkeit und Fehlerlosigkeit sind uns aus der Theologie die ligatio fomitis und der Beistand des Heiligen Geistes, sei es bei der Inspiration der heiligen Schriftsteller, sei es bei der lehrenden Kirche bekannt. Sie unterscheiden sich voneinander in vielfacher Beziehung. Bei der ligatio fomitis dürfte der Einfluß auf das Tätigkeitsprinzip wohl am stärksten sein. Der hl. Thomas führt als Beispiel dieser Fehlerlosigkeit die Heiligung Mariens durch die Bindung des Zunders der Begierlichkeit an [1]. Dies kam teils infolge der Gnadenfülle, teils aber durch eine besondere Fürsorge der Vorsehung zustande. Es war damit infolgedessen eine impeccabilitas positivo-negativa verbunden, d. h. eine Unsündlichkeit, die aus der nicht vollends geheiligten Natur stammt, ihre Festigkeit aber aus einem äußeren Prinzip, aus dem Schutz der Vorsehung schöpfte. Kraft der Gnadenfülle (in sensu composito) war sie daher höher als jene der Urgerechtigkeit, von seiten der Natur aber (in sensu diviso) war sie geringer, weil sie nicht aus dem status naturae integrae, also aus einem inneren Prinzip, hervorging, sondern durch den Schutz der Vorsehung bedingt war. Die Unfehlbarkeit der lehrenden Kirche aber ist rein auf den Beistand des Heiligen Geistes zurückzuführen, allein so, daß der Einfluß desselben nicht auf die Umgebung, sondern auf die Urteilskraft selbst bezogen werden muß. Die endgültige Betätigung derselben kann einem Fehler nicht unterliegen. Dies verhindert der Beistand des Heiligen Geistes, ohne jedoch durch eine innere Erleuchtung dies zu bewirken [2]. Diese Unfehlbarkeit ist lediglich die Begleiterscheinung einer Amtserfüllung. Die mit derselben verbundene Festigkeit und tatsächliche Festigung (sanctitas obiectiva) reichen deshalb zur Erklärung der Fehlerlosigkeit des Urteils aus. *Die übernatürliche Erleuchtung der Erkenntnisfähigkeiten ist bei der hagiographischen Inspiration notwendig.* Die hagiographische Bestimmung ist kein Amtsauftrag und kann deshalb aus der persönlichen Würde allein nicht erklärt werden. Aus diesem Grunde müssen wir bei ihrer fehlerlosen Betätigung einen inneren Einfluß auf die Erkenntnisfähigkeit und auf

[1] III 27, 3.

[2] Solche innere Erleuchtungen sind gewiß nicht ausgeschlossen; sie gehören aber nicht zum Begriff jener assistentia Spiritus Sancti, die man zur Erklärung der kirchlichen Unfehlbarkeit annimmt.

den Willen unbedingt annehmen. Glauben wir an den Lehrauftrag der Kirche und ihres Oberhauptes, so ist darin der Wille, die Wahrheit und nur die im Glaubensschatze enthaltene Wahrheit mitzuteilen, als wesentliche Teilsicht eingeschlossen. Eine neue, weitere Rechtfertigung des Willens, als jene, die im Amtsauftrage eingeschlossen ist, kann nicht gefordert werden. Es gehört daher zur Vollständigkeit des eigenen Bestandes von seiten des Heiligen Geistes keineswegs, daß der Wille des lehrenden Organs neu gerechtfertigt oder durch spezifische Einwirkung der Gnade eigens bewegt wurde. Dies alles ist beim Hagiographen mangels des Amtsauftrages notwendig. Aus diesem Grunde ist seine Unfehlbarkeit anders bedingt als jene der lehrenden Kirche. Sie ist höher, sowie das Prinzip von der aus ihm abgeleiteten Folge (principiatum) verschieden zu sein pflegt. Eine Mittelstellung zwischen beiden nimmt die Festigung der Apostel ein. Das Apostolat ist ein Amtsauftrag, der nicht bloß der Gesamtheit (collegium apostolorum) sondern jedem einzelnen Mitglied eigen ist. Die Apostel sind die Fundamente, die Säulen der Kirche, und in ihrer Lehrtätigkeit spielen sie keine untergeordnete Rolle, sondern kommen als Prinzipien in betracht. Aus diesem Grunde dürfte ihre Unfehlbarkeit nicht bloß auf dem äußeren Beistande des Heiligen Geistes beruhen, sondern auch durch eine Erleuchtung der inneren Kräfte bedingt sein.

Wieweit und in welchem Grade die Festigung einzelner Heiligen eine Unsündlichkeit in diesem Sinne in sich birgt, kann durch ein allgemeines Prinzip nicht ausgesprochen werden. Dies ist ein Geheimnis Gottes, das uns durch den endgültigen Urteilsspruch der Kirche über ihre tatsächliche Lebensführung offenbar wird.

Die Ergebnisse unserer Untersuchung sind übersichtlich in der folgenden Tabelle dargestellt.

Conspectus particularium rationum, sec. quas

- *Impeccabilitas :* impossibilitas peccandi, deficiendi in esse morali ; indefectibilitas in esse morali
  - per essentiam
    - tum ex natura (ex parte principii quo), tum ex esse personali (ex parte principii quod) : necessitas non peccandi, impossibilitas metaphysica peccandi : in Deo.
    - ex solo esse personali : in Christo
      - sec. se considerato ; ex dignitate Verbi, ut est Persona, cum esse Div. identificata : impossibilitas metaphysica peccandi.
      - ut subsistente in natura humana
        - in sensu composito : impossib. metaph.
        - in sensu diviso, ex parte naturae humanae relatae ad suum principium quod
  - per participationem : ex inclinatione principiorum aliquam rem constituentium
    - ex esse personali : sec. firmitatem principii quod
      - ex principio quod intrinseco sanctificato et firmato sec. sanctitatem obiectivam
        - ex summa ad impossibilitas
        - ex aliis ad Deum coniunctionibus sec. beneplacitum divinum
      - ex principio ab extrinseco firmato per assistentiam Spiritus Sancti
    - ex esse naturae elevatae per gratiam (ex parte principii quo) : sec. munditiam
      - ex solis principiis intrinsecis
        - ex consummatione gratiae : impossibilitas physica
        - ex potentia obedientiali partialiter actuata et augmento capaci
      - ex concursu principiorum extrinsecorum naturam firmantium et mundantium
        - operantium per modum naturae in ipsa natura
        - operantium per modum adiuvantis circa ambiens (naturae)

impeccabilitas exprimi et notificari potest.

ut terminata per Verbum et relata relatione transcendentali : impossibilitas metaphysica participata.

ut possessa a Verbo et relata relatione praedicamentali : impossibilitas physica ex coniunctione naturae ex se defectibilis cum principio quod indefectibili.

Deum coniunctione ; ex dignitate maternitatis Divinae : physica participata vel etiam moralis.

ex caractere sec. subordinationem ad potestatem superiorem (principalem) : impossibilitas physica deficiendi ab esse personali et a potentia (agendi vel recipiendi sec. ritum christianae vitae) personali.

ex ceteris principiis status personalis (in matrimonio, in professione religiosa).

prout designat indefectibilitatem in esse personali et in potentia et officio docendi (praeambulum infallibilitatis) : in Prophetis, Apostolis et in Ecclesia docente sive per solemne iudicium, sive per magisterium ordinarium : impossibilitas physica ex parte Spiritus Sancti assistentis, moralis ex parte subiectorum.

prout designat omnem in ordine morali indefectibilitatem : exemplum non est notum.

ratione potentiae obedientialis totaliter actuatae et omne augmentum excludentis : in Christo.

ratione visionis beatae.

in ordine ad summam dignitatem, quae creaturae conferri potest : gratia B. M. Virginis : impossibilitas physica participata.

sec. commensurationem ad filiationem adoptivam communem
- sec. integritatem naturae in protoparentibus : possibilitas non peccandi ex parte status naturae integrae.
- sec. sanationem naturae
  - in sensu composito : quatenus actio procedit ex gratia : possibilitas non peccandi ex parte solius gratiae.
  - in sensu diviso, quatenus actio procedit ex nat. corrupta : possibilitas peccandi cum non-impossibilitate non peccandi.

sec. ligationem fomitis

ex speciali assistentia Spiritus Sancti
- inspirantis hagiographos
- confirmantis Apostolos, Ecclesiam (S. Pontificem) docentem et aliquos sanctos.

sec. communes necessitates naturae et vitae humanae : exempla, orationes, monitiones etc. : potentia moralis non peccandi extrinseca occasionalis.

sec. sanctificationem extrinsecam provenientem ex salute Christi nondum applicata vel ex associatione extrinseca ad Ecclesiam : potentia non peccandi extrinseca.

Vom Tode.

Von Dr. Jos. ENDRES C. Ss. R.

1. Kann Schopenhauers Forderung: alle Philosophie solle mit dem Nachdenken über den Tod beginnen, auch als übertrieben gelten, so bleibt trotzdem bestehen, daß gerade die Tatsache des Todes Fragen nahelegt, die wegen ihrer Wichtigkeit und Schwierigkeit zu den ernstesten Anliegen jeder Philosophie gehören. So z. B. die Frage nach der Möglichkeit des Werdens und Vergehens überhaupt, nach der Eigenart des Lebens und dem Sinn des Menschendaseins.

Es ist begreiflich, daß die Richtung in der Philosophie, die man nach ihrem Hauptgegenstand als Existenz- und Lebensphilosophie bezeichnet, auch dem Tode besondere Beachtung schenken muß. Aber etwas andres ist es, das philosophische Nachdenken beim Tode anheben und etwas andres, es bei ihm aufhören zu lassen, den Tod vom Leben, oder das Leben vom Tode her zu deuten, das Werden aus Sein und Sinn, oder aus Nichtsein und Widersinn zu erklären. In mancher Lebensphilosophie hat der Tod das letzte Wort, und manche, die die « Existenz » von neuem aufzuwerten schien, hat diese im Grunde doch entwertet und sich so am Ende in einem wichtigen Punkte wieder in Eintracht mit dem Mechanismus zusammengefunden, den zu bekämpfen sie ausgezogen war.

Ist der Mechanismus auf dem Gebiet des Wissens auch nicht mehr unbestritten richtunggebend, so ist seine Macht auf dem Gebiet des Wirkens doch fast noch ungebrochen. Nach wie vor behauptet dort der Dienstwert Geld die Stelle eines Eigenwertes. Geld ist das letzte, Maschine und Betrieb das nähere Ziel und der Mensch das Mittel. Das Endziel, möglichst hohe Summen Geldes zu gewinnen, fordert notwendig das, was man die Mechanisierung und Rationalisierung des Lebens nennt, läßt den Menschen nur als Nummer in der Gesamtheit des Betriebes gelten. Ebensowenig wie das Leben, wird der Tod des Menschen wichtig genommen. Er ist eine Betriebsstörung, die verhältnismäßig leicht behoben wird. Wir wollen sagen: Praktisch wird der Mensch nach seiner Einmaligkeit, Unvertretbarkeit und

personalen Würde kaum geachtet, und darum wird auch sein Tod nicht beachtet [1]. Nennt eine Lebensphilosophie den Menschen nun ein Sein zum Tode, dann wertet sie durch den Sinn, den sie dieser Begriffsbestimmung gibt, ebenfalls das Leben ab und, wenigstens vom christlichen Standpunkt aus gesehen, auch den Tod.

2. Weil der Tod in eigentlicher Bedeutung nur im Bereich des Lebens auftritt, er die Beendigung des Lebens ist, ist zu seinem Verständnis das des Lebens vorausgesetzt.

a) Unter den vielen, von Naturwissenschaftlern und Philosophen vorgelegten Begriffsbestimmungen des Lebens trifft jene am besten seine Eigenart, die es eine Selbstbewegung nennt, eine Bewegung, die ihre Ursache und ihr Ziel im Belebten selber hat. Das will besagen : Lebenstätigkeit entsteht nicht (nur) durch Anstoß von außen, sondern durch « Anstoß » von innen (Spontaneität). Belebtes Sein gibt sich im Gegensatz zur unbelebten Form und Grenze von innen her, und die Veränderung der Form und die Verlagerung der Grenze kommt nie allein zustande durch die gleichzeitigen Bewegungen und Veränderungen der Umwelt und deren Einwirkung auf das belebte Sein. Sodann ist die Lebenstätigkeit nicht nur wie jedes Tun eine Vervollkommnung des Tätigen, sondern das von ihr Bewirkte liegt auch innerhalb ihres Trägers (Immanenz). Noch größer ist ihre Innerlichkeit, wo sie wesensmäßig gar nicht eine von sich verschiedene Wirkung hervorbringt, also nicht als eigentliche prädikamentale Tätigkeit zu gelten hat, sondern wo sie eine Beschaffenheit des betreffenden Vermögens ist [2].

[1] In der Bewertung des Einzelmenschen tritt auch da kein wesentlicher Unterschied ein, wo man zwar nicht mehr glaubt, er sei der Maschine, ihrer « Bedienung » wegen da, sondern wo sein einziger Daseinssinn auf das biologische Gebiet verlegt wird, wo er nur gewertet wird, entsprechend dem Beitrag, den er zur Erhaltung der Art liefert. Auch so bleibt er Mittel, sein Leben und sein Tod sind von untergeordneter Bedeutung, wenn man von jener Hinordnung absieht.

[2] Das ernährende Leben ist von Natur aus darauf angelegt, eine von sich verschiedene Wirkung hervorzubringen : die Erhaltung des Ganzen nach seiner substanziellen und akzidentellen Vollkommenheit. Darum gehören diese Lebensäußerungen zur Gruppe der prädikamentalen oder transeunten Tätigkeiten. Immanenz kommt ihnen insofern zu, als das Lebensganze sie nach Form und Ausmaß bestimmt und die von ihnen hervorgebrachte Wirkung, ausgenommen die der Zeugungstätigkeit, im betreffenden Lebewesen bleibt. Das ist aber Immanenz in weiterem Sinne. Eigentlich immanent ist nur jene Tätigkeit, die ihrer Natur nach nicht darin besteht, eine von sich verschiedene Wirkung hervorzubringen. Solcher Art sind Erkennen und Streben. Sie bestehen nicht in einer Betätigung der Wirkursächlichkeit, sind darum keine Tätigkeiten

Leben oder Selbstbewegung wird in zweifachem Sinn verstanden : zunächst als eigentliche Tätigkeit, dann als selbständiges Sein, das dieser Tätigkeit fähig ist. Seiendes, das einer solchen Tätigkeit fähig ist, muß durch eine Einheit ausgezeichnet sein, die die des Unbelebten übertrifft.

b) Im Bereich des Geschöpflichen sind Sein und Tun, also auch Lebensträger und Lebenstätigkeit, stets sachlich voneinander verschieden. Das geschaffene Sein, das kraft seiner Wesenheit nicht einmal die einfache Daseinswirklichkeit besitzt, hat darum aus sich noch weniger die höhere Tätigkeitswirklichkeit. Diese ist bei ihm stets etwas Beiwesentliches. Trotzdem kommt allen Geschöpfen notwendig Tätigkeit zu ; das Sein ist dynamisch [1], und darum gibt es auch keine lebende Substanz ohne Lebensäußerung. Die körperlichen Lebewesen vollziehen notwendig die ernährende Lebenstätigkeit, weil an sie das Lebendsein gebunden ist. Denn der Körper erhält sein Leben nur mit Hilfe der aufgenommenen physischen und chemischen Kräfte. Diese werden unter dem Einfluß des ernährenden Vermögens durch das der belebte Körper tätig ist, werkzeuglich zu einer Leistung erhoben, deren sie aus sich nicht fähig sind. Diese Erhebung aber ist die für das Leben notwendige Stoffverfassung. Sie geht verloren, sobald der Einfluß, das Einwirken der ernährenden Vermögen aufhört, und wenn diese Verfassung aus dem Stoff verschwindet, kann sich in ihm das Leben nicht mehr länger halten. Wo sich außer dem ernährenden noch das sinnliche Leben in einem Körper findet, geht auch dieses mit jenem verloren, da es in seinem Bestand an es gebunden ist. Wo also ein Körper gar keine Lebenstätigkeit mehr setzt, da hat man es auch nicht mehr mit einem belebten Sein zu tun. Ebenso kommt jeder geistigen Substanz die Tätigkeit notwendig zu, und zwar die Lebenstätigkeit. Die geistige Substanz ist immer ein Lebewesen ; es lassen sich nicht, wie belebte und unbelebte Körper, auch belebte und unbelebte Geister unterscheiden. Das rein geistige Wesen ist in keinen Untergrund, in keinen Stoff aufgenommen, es ist in sich und für sich, es hat sich selbst. Das aber heißt sich gegenständlich haben, und sich gegenständlich haben heißt die Lebens-

im prädikamentalen Sinn, sondern Beschaffenheiten der betreffenden Vermögen (metaphysische Tätigkeiten).

[1] Die dem Menschen zugedachte Seligkeit besteht in einer Tätigkeit, durch Tätigkeit kommt er in ihren Besitz, und die untermenschlichen Dinge ; die dem Menschen zu seinem Ziel verhelfen sollen, tun das durch ihre Tätigkeit.

tätigkeit der Selbsterkenntnis setzen. Das geschieht jenachdem mit oder ohne von der Substanz verschiedene Vermögen. Mit dem geistigen Erkennen ist das Wollen innerlich verbunden als die der Seinsverfassung des Geistes entsprechende « inclinatio ».

c) Weil alle geschaffenen Dinge in der Daseinsordnung (Wesenheit + Dasein), und viele noch in der Wesensordnung (die Körperdinge aus Materie und Form) zusammengesetzt, also unvollkommen ihrem Sein nach sind, sind sie auch in ihren Tätigkeiten entsprechend unvollkommen. Ein Seiendes, das das Sein nicht aus sich selber hat, hat ebenfalls die Tätigkeit nicht aus sich. Von einer Selbstbewegung im vollsten Sinne kann darum beim belebten Geschöpf nicht die Rede sein. Die Unvollkommenheit im Sein besteht in seiner Bestimmbarkeit (Potenzialität), und die der Tätigkeit besteht ebenfalls darin. Solche Tätigkeit ist verbunden mit Erleiden, mit Bewegtwerden. Reine Selbstbewegung, Bewegung nur vom Selbst und für das Selbst, ohne äußeren Anstoß, ohne Übergang vom möglichen zum wirklichen Tun, ohne bewegenden und bewegten Teil, ohne Abhängigkeit von einem andern, ist nur dem reinen, mit keiner Bestimmbarkeit gemischten Sein, dem in jeder Hinsicht unbegrenzten Akte möglich. Die Lebenstätigkeit ist umsomehr Selbstbewegung als der Lebensträger für sich selbst ist, das heißt je weniger Stoff und Bestimmbarkeit er in sich enthält. Danach gibt es drei artverschiedene Formen der Selbstbewegung, die des ernährenden, des sinnlichen und des geistigen Lebens, wobei der Anteil von Bewegen und Bewegtwerden, von Tun und Erleiden, von Vollkommenheit und Unvollkommenheit ganz entsprechend der Zusammensetzung des betreffenden Seins aus bestimmenden und bestimmbaren Elementen ist. Das an den Stoff gebundene, die Pflanze kennzeichnende ernährende Leben, steht an unterster Stelle. In ihm steckt noch am wenigsten vom Selbst der Pflanze drin, und es ist auch am wenigsten für das Selbst der Pflanze. In höherem Maße werden schon die dem Tiere zukommenden sinnlichen Vorgänge von diesem selbst vollzogen ; sie offenbaren, wenn auch noch keine Freiheit, so doch schon eine gewisse Unabhängigkeit der Lebensform von der Materie. Die geistige Lebenstätigkeit verlangt dagegen einen, zwar nicht von jeder Potenzialität, aber doch von jeder Materie freien Träger und stellt, selbst wo sie infolge der Potenzialität des Trägers nicht ohne das Einwirken fremder Ursachen zustande kommt, eine unvergleichlich höhere Form der Selbstbewegung dar als die beiden andern Lebensäußerungen.

d) Doch haften die angedeuteten Unvollkommenheiten dem Leben nicht als solchem an. In sich besagt Selbstbewegung keinerlei Unvollkommenheit, kein Werden und kein Wachsen. Das alles ist nur mit bestimmten Arten des Lebens oder mit bestimmten Erscheinungsweisen einer Lebensart verbunden. Wesentlich ist das Werden dem stoffgebundenen Leben. Der belebte Körper ist darum mehr im Zustand des Werdens als des Seins, er hat das Leben so, daß er es nie ganz hat, daß immer noch etwas aussteht, daß er einer weiteren Bestimmung durch es nicht nur fähig, sondern darauf angelegt ist. Solches Leben trägt das Zeichen der Unabgeschlossenheit, und hier kommt die Behebung des Ausstandes an Leben gleich der Vernichtung des Lebens. Der geistigen Selbstbewegung sind dagegen Veränderung und Entwicklung nicht wesentlich verbunden. Es hört nicht auf, wenn der Seinsausstand beseitigt ist, sondern kann gerade dann noch vollkommenere Lebenstätigkeit sein, und am vollkommensten ist sie da, wo überhaupt kein Werden stattgefunden hat. Darum sind die Werdeerscheinungen, die sich am geistigen Leben des Menschen zeigen, diesem nicht zu eigen, sofern es geistig, sondern sofern der Träger dieser Tätigkeiten, die Geistesseele noch Form des Körpers ist, also sofern es das geistige Leben des Menschen ist [1]. Es ist demnach eine unzulässige Verengung des Lebensbegriffes, die Verwechslung einer bestimmten Art von Leben mit dem Leben als solchem, Werden, Veränderung, Entwicklung, Inadäquatheit und Unvollendung als Eigenschaften des Lebens schlechthin zu betrachten, das Leben etwa zu bestimmen : Lebewesen sind Dinge, die absolut entstehen und vergehen ... (M. Scheler), oder einfach zu sagen : Nichts Vollendetes kann leben (K. Jaspers). Solches vorausgesetzt, kann man dann auch behaupten, es sei ein « Anthropomorphismus, vom 'lebendigen' Gott zu reden » (G. Simmel).

[1] Das ernährende Leben ist in seinen Äußerungen der Ernährung und des Wachstums ein stetiges Umformen anorganischer in organische Stoffe. Zu dieser Lebensbewegung gehört notwendig das Übergehen von der Potenz in den Akt. Ein solcher Übergang ist mit den sinnlichen Lebensäußerungen ebenfalls notwendig verbunden, doch bestehen sie nicht darin. Auch bei den geistigen Tätigkeiten kommt, tritt der gleiche Vorgang auf. Hier ist er aber nicht mit diesen als solchen verbunden, sondern mit der unvollkommnen Form, in der sie jeweils auftreten. Es ist ein geistiges Leben denkbar, ohne einen solchen Übergang und frei von jeder Passivität ; Bewegung, ganz von innen heraus ohne jedes Bewegtwerden, und mit keinem andern Ziel als sie selber. Dem geistigen Leben als solchem ist die eingeschränkte Spontaneität und Immanenz, mit der es beim Menschen auftritt, äußerlich.

3. Der Tod.

a) Der Tod ist zunächst der Stillstand der Lebenstätigkeit, sei es, daß diese durch andersartige Vorgänge abgelöst wird, sei es, daß danach überhaupt keine weitere Tätigkeit mehr stattfindet. Im ersten Fall hätte das die Umwandlung des belebten Seins in ein unbelebtes zur Voraussetzung, im zweiten seine Auflösung in das reine Nichts. Da die Tätigkeiten im belebten Körper verschieden sind nach Aufgabe und Bedeutung, ist nicht schon mit dem Stillstand irgendeiner der Tod gegeben. Anderseits genügt es, um die Bewegung im Ganzen stillzulegen, wenn bestimmte einzelne Tätigkeiten aussetzen [1].

Der Tod beendet das Leben nicht in dem Sinne, daß es durch ihn voll würde, seine ganze Fülle erreichte, indem es vom Zustand des Werdens in den des Fertigseins überginge. Er beendet es so, daß es ganz verloren geht. Leben das dem Tode verfällt, ist solches, dessen Existenz die Zeit ist, ein Leben also, das immer nur im jeweiligen Augenblicke existiert. Dieser Augenblick ist Abschluß dessen, was nicht mehr ist und zugleich Anfang von dem, was noch nicht ist. Das was noch nicht ist, geht dann über den Augenblick des Jetzt in das Vergangene ein, wird zu etwas, was nicht mehr ist. Die Ganzheit, die das Leben durch den Tod erhalten soll, besteht nur darin, daß nun nichts mehr hinzukommt, und damit der Zustand des Noch-nicht-abgeschlossen-Seins behoben, zugleich aber auch das Leben selbst beseitigt wird.

Der Tod als Ende des Lebens ist auch kein Ende, das als innerer Abschluß noch dem Leben zugehörte. Er ist ihm äußerlich, er ist das primum non esse der lebenden Substanz. Darin unterscheiden sich deren Anfang und Ende. Im ersten Augenblicke seines Entstehens ist das belebte Ding seinem Wesen nach schon ganz da, der erste Augenblick gehört schon zu ihm; im letzten Augenblicke, dem des Todes, ist es aber schon nicht mehr, und darum gehört dieser nicht mehr innerlich zu ihm. Man kann deshalb nicht den Tod einen Akt des Lebewesens nennen, wie das wohl vom Sterben gilt. Man kann das aus dem weiteren Grunde nicht, weil der Tod, vom Lebewesen aus gesehen, für dieses überhaupt kein Akt, sondern ein Erleiden, eben das Aufhören der Lebenstätigkeit und das Auseinanderfallen

[1] Wie lange und in welchem Ausmaß das geschehen muß, ist schwer zu sagen. Nicht immer ist der Tod schon eingetreten, wenn z. B. Herzschlag und Atmung, selbst längere Zeit ausgesetzt haben. Ein Ertrunkener kann z. B. durch künstliche Atmung und andre Behandlungen in gewissen Fällen « wieder ins Leben zurückgerufen werden ».

der Seinseinheit des Lebendigen ist. Darin einen Akt des Lebewesens sehen, hieße nicht nur dem Sein eine positive Hinordnung auf das Nichtsein zugestehen, sondern ihm sogar eine Tätigkeit beilegen, die es nicht vervollkommnet, sondern vernichtet. Es ist darum nicht zulässig, « das Sterben des Todes ... noch irgendwie eine Tat, einen Aktus des Lebewesens selbst » zu nennen, wie es Scheler tut, oder mit Goethe zu sagen : « wie das Entstehen, so betrachte ich auch das Vergehen als einen selbständigen Akt der ... Hauptmonas », d. i. des beherrschenden Lebensprinzips.

Der Tod, wie er gewöhnlich auftritt, ist ferner nicht das Ende so, daß auf das beendete Leben nicht ein andres Sein, sondern das reine Nichts folgte. Ein Seiendes vernichten, restlos in das Nichts auflösen, kann nur die Ursache, die die Dinge unter der Rücksicht des Seins hervorbringt : Gott. Und Gott vernichtet nichts von dem, was er gemacht hat. Die Zweitursachen, selber nur ein So-Sein (tale ens), können auch nur unter dieser Rücksicht wirken, das heißt dem betreffenden Sein ein andres Sosein geben, indem sie die Form verwandeln. So besteht der Tod denn im Verlust der Lebensform. An ihre Stelle tritt eine leblose, und damit wird der bis dahin belebte zu einem unbelebten Körper. Das Vergehen des einen ist das Entstehen des andern. Der Tod ist eine « Grenzsituation » jenseits deren nicht das reine Nichts, sondern ein andersartiges Sein beginnt. Darum ist es falsch, zu sagen : « Der Tod stellt sich als ein absolutes Vergehen dar, das in keiner Weise als das Entstehen von etwas anderem betrachtet werden kann » (M. Scheler).

b) Die verschiedensten Ursachen bringen es fertig, einen belebten Körper in einen unbelebten zu verwandeln, wie z. B. Verlust, Verbrauch, Erkrankung der Organe. Aber sie können das nur, weil ihnen im Lebewesen selbst die Ansatzmöglichkeit geboten ist, weil das Leben vom Lebewesen trennbar ist. Und das heißt nichts andres, als daß die lebenshältige Form und der andre Wesensbestandteil, die Materie, voneinander lösbar sind. Seine Zusammensetzung aus Materie und Form ist der letzte Grund für das Sterbekönnen des Lebewesens [1]. So

[1] Weil auch die Einzeller diese Zusammensetzung haben, ist es abwegig, von einer « Unsterblichkeit der Einzelligen » zu sprechen. Wenn bei ihrer Teilung die Tochterzellen wirklich die gesamte Substanz des sich teilenden Wesens erhielten und von diesem durch kein Absterben von Teilen etwas verloren ginge, verlöre die sich teilende Zelle durch die Teilung doch ihr individuelles Leben und hörte damit auf zu sein.

notwendig die Materie, um sein zu können, der Verbindung mit irgendeiner Form bedarf, so « gleichgültig » ist sie von sich aus gegen diese oder jene und so geeignet, jede aufzunehmen. Selbst unter der substanziellen Verbundenheit mit der jeweiligen Form verliert sie ihre Bestimmbarkeit durch andre Formen, ihr Bereitsein für andre nicht. Weil sich das Wesen des Menschen aus Stoff und Geist aufbaut, er ebenfalls zusammengesetzt ist aus Materie und Form, ist auch für ihn der Zerfall in der Zusammensetzung grundgelegt.

Heidegger, der sich seiner Einstellung nach auch in der Behandlung des Todes mehr in der Existenz- als in der Wesensordnung bewegt [1], erklärt das Sterbenkönnen des Menschen aus der « Sorge ». Die Untersuchung der Angst scheint ihm einen brauchbaren Zugang zu bieten, um das Sein des « Daseins » zu erschließen. Die Angst offenbart das « Dasein » als ein bestimmtes In-der-Welt-sein : als sich-vorweg-schon-sein-in (der Welt) und weiter als Sein bei innerweltlich begegnendem Seienden. Diesem Befund entspricht nach Heidegger die Bedeutung von Sorge. Die Sorge ist das Verhalten des Menschen sofern er in der Welt ist. Ihm selbst gegenüber ist sie das sich-vorweg-schon-sein-in ; dem « Zuhandenen » gegenüber nimmt sie die Form des Besorgens und dem « Mitdasein » gegenüber die der Fürsorge an. Somit erweist sich das Sein des « Daseins » als Sorge. Und die Möglichkeit zum Tode hat dieses, weil es wesenhaft Sorge ist. Genauer noch liegt die Möglichkeit in der Sorge als sich-vorweg-schon-sein des « Daseins ». Falls Heideggers Ansicht hier richtig wiedergegeben ist, spricht sie eigentlich nur aus, daß das Sterbenkönnen dem Menschen wesentlich ist, nicht aber sagt sie, worin der Grund dafür in seinem Wesen liegt.

Nach dem vorher Gesagten kann man Heidegger zustimmen, wenn er zu verkünden nicht müde wird : Der Mensch hat die Möglichkeit zum Tode nicht erst gelegentlich im Laufe seines Seins erhalten ; mit seinem Dasein in der Welt ist er in diese Möglichkeit geworfen. Er bliebe, als Leib-Geistwesen, Sein zum Tode, auch wenn er in Ewigkeit weiterlebte. Wenngleich der Tod das Lebewesen als äußere Grenze abschließt, so steht er doch nicht beziehungslos oder im Sinne eines bloßen Aufeinanderfolgens neben diesem ; er ist die Verwirklichung einer inneren Möglichkeit.

Durch das Zusammenwirken der verschiedensten Ursachen kommt

[1] Vgl. *M. Heidegger*, Sein und Zeit, Halle 1929, 235-267.

jedes sterbliche Wesen zum wirklichen Sterben. Im Kampf mit den zersetzenden und auflösenden Ursachen erlahmt langsam die Lebenskraft, und so ist im Ganzen gesehen, das Leben des Körperdinges auch tatsächlich ein Leben dem Tode entgegen, wenngleich es dabei den Umweg über ein Stadium der Lebensfülle machen kann. Von allen Möglichkeiten, die sich dem Leben bieten, wird die des Sterbens am sichersten verwirklicht [1]. Die Werdebewegung, in der das Körperleben verläuft, ist demnach keine stetig steigende Linie, ein ständiges Anwachsen und Zunehmen der Lebenskraft, sondern eine Kreisbewegung, deren Ende wieder in den Ausgang mündet. Aus dem Anorganischen gewissermaßen heraufgestiegen, von ihm getragen, von seinen Kräften gespeist, kehrt das Leben wieder dorthin zurück. Anfangs immer mehr an unbelebten Stoffen aufnehmend, umwandelnd und belebend, wird es von diesen nachher immer weiter überwältigt, zurückgedrängt und wieder zu ihnen herabgezogen. Vom Staub bist du genommen und zu Staube sollst du wieder werden. Dieses Vergehen, soweit es die Leib-Seele-Einheit Mensch betrifft, ist von besonderer Bedeutung. Wie der Mensch in der Reihe der Lebewesen eine eigenartige und einzigartige Stellung hat, so unterscheidet sich auch sein Sterben vom Verenden der andern Lebewesen. Im Gegensatz dazu ist es ein unvertretbares, bewußtes Vergehen.

Und doch ist das sterbliche Lebewesen kein Sein zum Tode, als sei der Tod das Ziel des Lebens. Das ist der Tod in keiner seiner beiden Formen, und kein einziges Lebewesen ist in solcher Weise auf den Tod bezogen. Kein Sein trägt in sich die Hinordnung auf das reine Nichtsein. Es verneint dieses, steht dazu im größten Gegensatz, und dieser Gegensatz ist um so schärfer, je seiender ein Sein ist [2]. Auch sofern das Lebewesen in sich die Möglichkeit enthält, ein Nicht-Lebewesen zu werden, ist es auf dieses nicht als auf sein Ziel, als den Sinn seines

[1] Nach dem Gesagten kann man dem Satze Jaspers nicht zustimmen: « In objektiver Betrachtung kann ich die Notwendigkeit von Tod und Vergänglichkeit nicht zwingend begreifen » (Philosophie, Berlin 1932, II. Bd. 220).

[2] Je höher ein Wesen auf der Stufe des Lebens steht, um so mehr bejaht es das Leben und verlangt es danach weiterzuleben. Das naturhafte Verlangen des Tieres, sein Leben weiter zu behalten, geht nicht über das hier und heute hinaus, weil die sinnliche Erkenntnis, auf der es gründet, sich nicht über Raum und Zeit erheben kann. Der Mensch dagegen, der infolge seines höherstehenden geistigen Lebens alles unter der uneingeschränkten Rücksicht des Seins erkennt, hat auch einen entsprechenden uneingeschränkten Lebenswillen, er hat das Verlangen immer zu leben (vgl. I 75, 6).

Daseins angelegt. Leben ist des Lebens wegen da, der Vervollkommnung und Erhaltung des selbsteigenen, des arteigenen und des artfremden Lebens. Wohl kann es geschehen, daß ein Leben, um dem Leben zu dienen, sterben muß (z. B. die Pflanzen, die dem Leben des Tieres dienen, Pflanzen und Tiere, die das Leben des Menschen erhalten).

Noch weniger ist der Mensch im angeführten Sinne Sein zum Tode. Wohl ist er wesensmäßig sterblich, aber er dient nicht nur sterbend dem Leben, sondern er lebt auch im Sterben und nach dem Tode weiter. Nach Auflösung der Geist-Stoff-Einheit ist es der Geistseele nicht wie den andern Lebensformen unmöglich, weiterzubestehen. Nicht als ob sie eine neue Wesensverbindung mit einem andern Leibe eingehen und so fortdauern könnte — geformt, entsprechend der Besonderung des ihr anfangs zugeteilten Leibes, bleibt sie fürderhin innerlich für jeden andern unpassend, ungeeignet, dessen Form zu werden — sondern das ihr wegen ihrer Geistigkeit zukommende Fürsichsein befähigt sie, ohne mit einem Leib verbunden zu sein, für sich weiter zu bestehen, d. h. weiter zu leben [1]. Gewiß hängt die Geistseele ihrem Sein (Insein) und darum ihrem Tun nach vom Körper ab. Nur unter der Voraussetzung, daß ein solcher da war, um sie aufzunehmen, hat sie Dasein erhalten. Manche Tätigkeiten wie die des ernährenden und sinnlichen Lebens kann sie nur im Verein mit ihm verrichten, und selbst vor ihrem eigenen geistigen Tun macht diese Abhängigkeit nicht halt, wenngleich sie hier andrer Art ist als bei den beiden andern Tätigkeiten. Bedarf die Seele zu diesen des Körpers als mitbewirkender Ursache, so leistet er bei den geistigen Tätigkeiten keine Mit-, sondern nur Vorarbeit, Kärrnerdienste. Darum kann sie ohne ihn wohl tätig sein, aber trotzdem wird sich der Ausfall jener Vorarbeiten als Mangel bemerkbar machen. Weil auch nach erfolgter Trennung vom Körper die Seele eine innere Hinordnung auf ihn beibehält, und wegen der Hindernisse, die ihr aus der Trennung für die Tätigkeit erwachsen, ist jenes Alleinsein eine dem menschlichen Geiste nicht ganz angepaßte Daseinsform. Aber er kann doch weiterleben, und weil gerade er es ist, durch den der Mensch zum Menschen wird, ist es der Mensch, der nach der Trennung von Leib und Seele persönlich weiterlebt. Das läßt sich nicht mit dem Hinweis widerlegen, wir erführen nur stoff-

[1] Wenn Simmel sagt, « es ist ja gar nicht ausgemacht, daß das Leben die einzige Form ist, in der die Seele existieren kann » (Lebensanschauung, München 1918, 118), so verkennt er damit das Wesen der Geistseele.

gebundenen Geist. Das erschließende Denken zeigt, daß es außer der stoffgebundenen Daseinsweise des Geistes noch andre geben kann und geben muß [1].

c) Aus dem Gesagten ist ersichtlich, daß nicht das Leben als solches sterblich, daß der Tod nicht « das evidente Los alles möglichen Lebens » (M. Scheler) ist. Die Behauptung, das Leben fordere « von sich aus den Tod als seinen Gegensatz, als das 'Andre' . . . ohne das dieses Etwas überhaupt seinen spezifischen Sinn und Form nicht hätte » (G. Simmel), ist in so uneingeschränktem Sinne falsch. Wie das Leben nur in bestimmten Fällen die Form des Werdens hat, so hat dieses Werden wiederum nur in bestimmten Fällen den Charakter der Auflösung, ist es Werden als Vergehen. Selbstbewegung als solche fordert aus sich keineswegs, daß sie einmal aufhöre.

d) Das Wissen um den Tod. Dieses kann in zweifachem Sinne verstanden werden : Als Wissen um die Tatsache des Todes, sofern er sich am einzelnen vollzieht ; und als Ursprung des Wissens, daß der Tod für jeden einzelnen zur Tatsache wird.

Sicher unerfahrbar bliebe dem Menschen sein eigner Tod, wenn dieser das Leben einfachhin beendete. Dann wäre im Augenblick des Todes, der erfahren werden soll, kein Subjekt da, das ihn erfahren könnte, und man dürfte mit Recht behaupten : « Die Unerfahrbarkeit des Todes ist unaufhebbar » (K. Jaspers) ; man könnte dann nur in Beziehung auf ihn erfahren. Aber das bekannte Wort : Wenn ich bin, ist mein Tod nicht, und wenn mein Tod ist, bin ich nicht, ist falsch. Das erlebende Subjekt überlebt den Tod, lebt auch im Augenblick des Todes, und darum ist es wenigstens möglich, daß es den Vorgang der Auflösung, in den es mithineingezogen ist, bewußt erlebt. Wohl kann keiner das Erlebnis seines Todes einem andern mitteilen, und so muß jeder diese Erfahrung ganz für sich gewinnen.

Woher hat der einzelne nun das Wissen, daß er einmal sterben werde ? Ist es rein erfahrungsmäßig, darauf gründend, daß bisher

[1] Mit der Anerkennung eines Weiterlebens nach dem Tode ist der Tod als Grenzsituation keineswegs entwertet. Sofern er durch das Weiterleben « den Schrecken des Nichtseins verloren hat », kann er in gewissem Sinn als überwunden, aber nicht als verharmlost gelten. Im Gegenteil : durch die Rechenschaftsablage, die nach ihm für den Menschen folgt, gewinnt er, sowie das Leben, das er beschließt, nur noch an Ernst. Und es ist zu einem Leben « angesichts des Todes als des Endes von allem » nicht mehr Tapferkeit erfordert, als zu einem Leben angesichts des Todes als des Eingangs zum Gerichte.

alle gestorben, und darum diese Gesetzlichkeit sich auch in der Zukunft auswirken werde, oder ist dies Wissen wesensmäßig ? Nach Scheler ist es wesensmäßig und sogar intuitiv. Nach ihm hätte jeder Mensch eine « intuitive Todesgewißheit » (a. a. O. 21 ff.). Ohne je das Sterben anderer gesehen, ohne an ihnen oder an sich den Vorgang des Alterns und Verfallens wahrgenommen zu haben, wisse jeder, daß er einmal sterben werde. Der Mensch hat, so heißt es als Begründung, in jedem Zeitpunkt sein Leben als eine Totalität gegenwärtig und damit auch das Ende ; dieses freilich nicht nach Art und Zeit. In dem ständig wachsenden Einfluß der Vergangenheit, die das Handeln in der Gegenwart immer stärker bindet und bestimmt, in der stetigen Verengung der Zukunftssphäre, der immer stärker werdenden Pressung des Gegenwartsumfanges zwischen beiden soll dem Menschen das wachsende Herannahen des Todes gegeben sein.

Kann aber das Leben, so darf man fragen, bei dem ja immer noch etwas aussteht, das gar keine Ganzheit ist, als eine solche erfaßt werden ? Und wenn menschliches Erkennen es vermag, das was an sich fließendes Nacheinander ist, als stehendes Nebeneinander, als eine Art Ganzheit zu fassen, dann muß es vorher doch erst das Vergangensein, Gegenwartsein und Zukunftsein als solche erkannt haben. Wenn der Mensch ohne Zuhilfenahme der Erfahrung nicht weiß, daß er eine Ganzheit ist, die sich abgrenzt gegen neben ihm bestehendes Seiende, dann weiß er apriori noch weniger, daß er der Dauer nach begrenzt ist [1]. Übrigens kann man fragen, ob das, was Scheler als Ursachen des Wissens vom Tode anführt, nicht schon eine Folge des Wissens um ihn ist. So kann z. B. die Zukunft dem nur als sich ständig verengend erscheinen, der schon weiß, daß das Leben zeitlich begrenzt ist, und daß er sich mit jedem Augenblick dieser Grenze nähert.

Man muß unterscheiden zwischen dem Wissen vom Sterblichsein und dem vom Sterben. Das Wissen vom Sterblichsein ist mehr als bloßes Erfahrungswissen, es ist metaphysischer Art und gründet in der Erkenntnis, die der Mensch von seinem Wesen hat. Doch ist es, gleich der Wesenserkenntnis nicht intuitiv, vor jeder, und unabhängig von jeder Erfahrung, sondern ist durch Deuten von Erfahrungstat-

[1] Auch Heidegger ist hier andrer Ansicht als Scheler, wenn er schreibt : Daß es seinem Tod überantwortet ist, und dieser somit zum In-der-Weltsein gehört, davon hat das Dasein zunächst und zumeist kein ausdrückliches oder gar theoretisches Wissen (Sein und Zeit a. a. O. 251).

sachen auf dem Wege des schlußfolgernden Denkens gewonnen. Das Wissen, daß jeder nicht nur sterblich ist, sondern auch zum wirklichen Sterben kommt, ist andrer Art. Es stützt sich darauf, daß die Gesetzmäßigkeit, mit der innere und äußere Ursachen den Tod stets herbeiführten, auch jetzt und in der Zukunft nicht gestört wird. Zum Wissen um seine Sterblichkeit könnte ein Mensch wohl kommen, ohne vorher das Sterben andrer gesehen zu haben. Ohne diese Erfahrung käme er aber nicht zu der Sicherheit, daß er einmal wirklich stirbt.

f) Nach seiner Bedeutung wird das Wissen vom Tode ganz verschieden eingeschätzt. Auf der einen Seite sieht man in ihm die Wurzel jeder schöpferischen Tätigkeit des Menschen. Jede Schöpfung, so heißt es, leite sich ab aus dem Bewußtsein der Unzulänglichkeit ; der Tod aber sei das Unzulänglichste von allem, und darum sei das Wissen um ihn der stärkste Antrieb zu schöpferischer Leistung, durch die der Mensch über sich hinaus weiter dauern möchte. Auf der andern Seite gilt das Wissen um den Tod geradezu als Hemmnis für fruchtbare schöpferische Tätigkeit, und « nur durch die Zurückdrängung der Todesidee aus der Zone des klaren Beachtungsbewußtseins wächst den einzelnen Nützlichkeitsaktionen des Menschen jener 'Ernst' und jene Gewichtigkeit und Bedeutsamkeit zu, die ihnen fehlten, wenn der Todesgedanke uns immer klar und deutlich im Bewußtsein gegenwärtig wäre » (M. Scheler).

Selbstverständlich entsteht das schöpferische Tun des Menschen nicht aus einer Unzulänglichkeit. Ein solches Tun ist Geben, Mitteilen, und keiner kann etwas geben, wenn er nichts hat. Eine Unzulänglichkeit, ein Bedürfnis, ein Mangel können wohl Anlaß sein, daß der Mensch seine Fähigkeiten zu schöpferischem Tun verwendet. Entspricht die Auffassung vom Tode dem, was er wirklich ist, wird sie zudem noch vom Glauben her ergänzt und vervollkommnet, dann braucht das Wissen um den Tod nicht verdrängt zu werden als sei es ein Hemmnis für die Arbeit oder als nähme es ihr gar die Gewichtigkeit. Im Gegenteil, es spornt noch an und steigert den Eifer und die Gewissenhaftigkeit [1]. Es schützt vor jener Haltung, die « möglichst viel vom Leben

[1] G. Simmel hat offenbar nicht gewußt, was es mit den « vier letzten Dingen » nach christlicher Überzeugung auf sich hat, sonst hätte er wohl nicht den Satz geschrieben : « Es gehört zu den ungeheuren Paradoxien des Christentums, dem Tod die Lebenseinhaftung zu nehmen, das Leben von vornherein unter den

haben will, weil nachher doch alles aus ist » und ebenso vor jener, die in einer Art Verbissenheit ihre Pflicht erfüllt, trotzdem das Leben ein verlorner Posten sei.

Die Auffassung vom Tode ist auch bestimmend für die Angst vor dem Tode. Mag man diesen beurteilen wie man will, irgendein Nichtsein bedeutet er immer für den Menschen. Dieser aber schreckt naturhaft vor dem Nichtsein zurück, und so ist mit dem Wissen vom Tode immer Angst verbunden. Wird er für das endgültige Ende angesehen, dann steigert sich die Angst, und je werterfüllter ein Leben ist, um so mehr sträubt es sich gegen ein solches Ende [1]. Die meisten suchen diesen höchst unangenehmen Zustand dadurch zu beseitigen, daß sie den Gedanken an den Tod möglichst verdrängen. Daher die Verweisung alles dessen, was an ihn erinnert (Krankheit, Beerdigung), aus der Öffentlichkeit, daher die Flucht vor der Einsamkeit in die Zerstreuung, die Verherrlichung des vitalen Lebens in Film und Theater [2]. Auch dem bleibt die Angst nicht erspart, der den Tod nicht für das endgültige Nichtmehrsein, sondern nur für das Nichtmehrsein der Leib-Geist-Einheit hält. Aber diese Angst ist gemäßigt. Ein solcher Mensch weiß, das Vergehen der Lebenseinheit : Leib-Geist ist der Anfang des reinen Geistlebens, und dieses ist ebenfalls *sein* Leben. Er weiß ferner : dieses Geistleben wird nach seiner Richtung und nach seiner Vollkommenheit bestimmt durch die Richtung und die Vollkommenheit, die das Erdenleben an seinem Ende hatte, und in beider Hinsicht bleibt das Geistleben von da ab unveränderlich. Darum wird ein solcher Mensch im Erdendasein mit Ernst und Eifer sein geistiges Leben emporzusteigern suchen. Dann kann er in ruhiger Gelassenheit zusehen, wie sein vitales Leben sich mit jedem Augenblicke mehr dem

Gesichtspunkt seiner eignen Ewigkeit zu stellen ... Das Leben ist hier ausschließlich auf seine positiven Momente gestellt ; was der Tod ihm antun kann, betrifft nur seine Außenwerke ... » (a. a. O. 107).

[1] Außer der Angst vor dem Untergang des vitalen Lebens kennt Jaspers noch eine Angst vor dem « existenziellen Nichtsein », die ganz andrer Art ist (a. a. O. 225 ff.). Doch ist es schwer, diese Angst, sowie ihr Verhältnis zur vitalen Lebensangst, überhaupt den Begriff der Existenz in der Bedeutung, die sie bei Jaspers haben, dem Verständnis nahe zu bringen. Vom christlichen Standpunkt aus gibt es außer der Angst vor dem Untergang des vitalen Lebens noch eine andre, die vor dem Weiterleben nach dem Tode. Sie knüpft sich an die Frage : Wie wird mein Leben nach dem Tode beschaffen sein, bin ich der Liebe oder des Hasses, der Seligkeit oder der Verdammnis würdig ?

[2] Vgl. die Beschreibung Heideggers vom Verhalten des « Man » dem Tode gegenüber. A. a. O. 252 ff.

Tode nähert, denn dieser bedeutet für sein Bestes nicht Auflösung, sondern endgültige Sicherung und Festigung[1].

[1] Aus verschiedenen Gründen kann man den Tod des Menschen etwas Besonderes und Bedeutungsvolles nennen: 1. Im Hinblick auf die Leistungen des Betreffenden für die Gemeinschaft (Wissenschaft, Kultur, Politik, Karitas). Die Quelle, aus der so viele tranken, die so viel verströmte, ist nun versiegt. 2. Im Hinblick auf den vom Tode Betroffenen selber. Abgesehen von dem, was dieser für die andern ist, hat er als Person die Pflicht, an sich zu arbeiten, zu einer sittlich wertvollen Persönlichkeit zu werden. Mit dem Augenblick des Todes verfällt für ihn die Möglichkeit, sich nach der guten oder schlechten Seite hin weiter zu entfalten. Er bleibt so wie er in diesem Augenblicke ist, und nach dem, wie er ist, bestimmt sich sein Los, denn — der Mensch lebt nach dem Tode ewig weiter. Die gesteigerte Würdigung, die der Tod des Menschen neuerdings erfährt, gründet in einem axiologischen Verständnis und einem ontologischen Mißverständnis der Person: Das Einmalige, Unvertretbare, in sich Wertvolle, als was die Person betrachtet wird, wird durch den Tod vernichtet. Er macht dem Sein und dem Tun des Menschen schlechthin ein Ende. — Damit ist der Mensch in seinem Tode doch den andern Lebewesen gleichgestellt. Und so wird das in Worten eindrucksvoll gewertete Menschenleben in Wirklichkeit entwürdigt, sein Sinn in Unsinn umgewandelt, und von der Größe des so wichtig genommenen Todes bleibt nur noch das Grauen.

Der literarische Kampf Luthers und Melanchthons gegen das Opfer der heiligen Messe.

Von Notker M. HALMER O. P.

1. Das Schrifttum Luthers gegen die Messe.

In Luthers theologischem System — wenn man bei Luther von einem System reden darf — hat das Meßopfer keinen Platz. Es ist unvereinbar mit seiner Solafideslehre und seiner Auffassung von der Alleinwirksamkeit Gottes, mit seinem spiritualistischen Kirchenbegriff und seiner Ablehnung des Weihepriestertums.

Wann Luther sich erstmals bewußt geworden ist, daß er die Messe im Sinne der katholischen Lehre und Praxis ablehnen müsse, ist schwer zu bestimmen. In den *Dictata super Psalterium* (1513-1516) [1] finden sich noch keine Spuren eines seelischen Konfliktes mit der überkommenen Meßauffassung. Zwar bezieht hier Luther die Stelle Ps. 49, 14 : « Immola Deo sacrificium laudis » auf das Sakrament der Eucharistie : « 'Immola' sacrifica 'deo sacrificium laudis' confessionis, sacramentum Eucharistie » [2] ; aber er enthält sich jeder Polemik gegen den propitiatorischen Wert der Messe. In den *Operationes in Psalmos* [3], den Vorlesungen der Jahre 1519-21, macht sich indes bei der Erklärung von Ps. 9, 15 : « Ut annunciem omnes laudes tuas in portis filiae Zion » bereits eine starke Abneigung gegen die sogenannten Privatmessen geltend : « Cum autem et aliis locis omnibus scripturae istud sacrificium in et pro conventu multitudinis celebrari statuatur, ego sepius passus sum et adhuc patior miras cogitationes, quidnam de singularibus et privatis missis sentiendum sit, in quibus prorsus id non agitur, ad quod institutum est hoc mysterium » [4]. Auch gegen die Auffassung der Messe als 'opus bonum' nimmt Luther hier entschieden Stellung : « Nam illos evidenter errare pronuncio, qui in hoc tantum

[1] LWW (= D. Martin Luthers Werke. Weimar 1883 ff.), Band 3 und 4.
[2] LWW 3, 279 1-2. [3] LWW Band 5. [4] LWW 5, 311 37 - 312 1.

celebrant, ut opus bonum aliquod faciant, quasi hoc mysterium ad faciendum opus bonum institutum sit »[1].

Einen Schritt weiter geht Luther in dem anfangs Dezember 1519 veröffentlichten *Sermon von dem Hochwirdigen Sacrament des Heyligen Waren Leychnams Christi*[2]. Hier finden wir zum erstenmal zwei Hauptgedanken Luthers über die Eucharistie angedeutet, die in späteren Schriften ständig wiederkehren : 1. Das Altarssakrament ist nicht für Gott — als Opfer — bestimmt, sondern für uns — als Sakrament — eingesetzt ; 2. es wirkt nichts aus sich selbst — ex opere operato —, sondern nützt — als opus operantis — nur dem, der den Glauben daran übt. Luther schreibt wörtlich : « Es seynd yhr vill, die ... sich darauff vorlassen, das die meß odder das sacrament sey, als sie sagen, Opus gratum opere operati, das ist, eyn solch werck, das von ym selb gott wollgefellet, ob schon die nit gefallen, die es thun ... solch fabelen gefallen mir nit ... es ist nit umb seynet willen eyngesetzt, das es gott gefalle, ßondern umb unßer willen, das wir seyn recht brauchen, den glauben dran uben, und durch dasselb gott gefellig werden »[3]. Diesen beiden Grundgedanken fügt die im Frühjahr 1520 gehaltene und wohl Ende Mai gedruckte Predigt *Von den guten werckenn*[4] einen dritten hinzu : Die Messe ist nicht ein gutes Werk, sondern Christi Testament : « Alßo sehen wir der messen untzehlich vil, unnd wissenn nit, ob es ein testament, ditz odder das sey, gerad als were es sonst ein gemein gut werck fur sich selb »[5] ; « niemand kennet mehr ditz testament »[6].

Nun glaubt Luther das wahre Wesen der Messe entdeckt zu haben. Im August des gleichen Jahres (1520) erscheint der für seine neue Auffassung hochwichtige *Sermon von dem newen Testament, das ist von der heyligen Messe*[7]. Luther leitet hier einen Generalangriff auf die katholische Meßopferlehre ein, die er jedoch verkennt und entstellt. Da dieser Sermon im wesentlichen alle Argumente enthält, die Luther

[1] LWW 5, 312 5-7.

[2] LWW 2, 742-758. — 1524 erschien bei Thomas Wolff in Basel auch eine lateinische Ausgabe : *De Sacramento Eucharistiae contio dignissima. Item : De Fraternitatibus, aut sodalitijs quatenus & quomodo ijs utendum.*

[3] LWW 2, 751 18-33. Vgl. auch 752 8-11.

[4] LWW 6, 202-276. — NDLW (= Neudrucke deutscher Litteraturwerke des XVI. und XVII. Jahrhunderts) Nr. 93 und 94. Halle a. S. 1891.

[5] LWW 6, 231 22-24. NDLW Nr. 93 und 94, S. 43.

[6] LWW 6, 232 9. NDLW Nr. 93 und 94, S. 44.

[7] LWW 6, 353-378.

in späteren Schriften gegen das Meßopfer vorbringt, ist er von größter Bedeutung. Unter Berufung auf die biblischen Einsetzungsberichte bezeichnet Luther die Eucharistie als das 'Neue Testament' [1]. 'Testament' faßt er zunächst als 'Gesetz'. So habe Christus das mosaische Gesetz durch die Eucharistie als 'Testament' aufgehoben und abgelöst [2]. Dann versteht Luther unter einem Testament den letzten, unwiderruflichen Willen eines Sterbenden inbezug auf die Verteilung seiner Güter nach seinem Tod [3]. So ist Christus der Testator, wir sind die Erben [4]. Die Worte, mit denen der Heiland die Eucharistie eingesetzt hat, sind als Versprechen oder Zusage der Sündenvergebung das Testament [5]. Wie bei jedem Versprechen Gottes, unterscheidet Luther auch bei der Eucharistie zwei Elemente : das Wort und das Zeichen, m. a. W. das Testament und das Sakrament [6]. Die Hauptsache sei das Wort. Am Zeichen, also am Sakrament selber liege wenig ; es sei bloß des Wortes wegen da [7]. Deshalb könnten wir des Sakramentes teilhaftig werden, wenn wir nur für uns das 'Testament' bilden, d. h. jene Worte Christi, durch die uns der Sündennachlaß versprochen wird, und wenn wir an diesen Worten Christi unseren Glauben weiden und stärken [8]. Dem Worte Gottes entspreche unser Glaube ; Gottes Zusage verlange unsere gläubige Annahme [9]. Da ein unruhiges Gewissen ein Zeichen von Glaubensschwäche sei, solle man umso eifriger zum Sakrament gehen, je unruhiger das Gewissen sei [10] ; denn als Zusage der Sündenvergebung sei die Eucharistie gerade für jene bestimmt, die am meisten der Sündenvergebung bedürfen [11].

Der katholischen Meßauffassung wirft Luther vor, die Dinge auf den Kopf gestellt zu haben. Das Hauptstück der Messe, das Wort Gottes, werde verheimlicht und sei darum in Vergessenheit geraten [12] ; anstelle des Glaubens sei das 'Werk' getreten [13] ; anstatt das Sakrament zu empfangen, gebe man es als Opfer an Gott zurück [14]. Luther möchte alle Messen, die nicht der Glaubensstärkung dienen, abschaffen, da Gott durch sie mehr erzürnt als versöhnt werde [15]. Ja er fürchtet, daß

[1] LWW 6, 357 10-13.
[2] LWW 6, 354 18-22 und 357 28-32
[3] LWW 6, 357 14-16.
[4] LWW 6, 359 14-15.
[5] LWW 6, 358 14-16.
[6] LWW 6, 363 1-6.
[7] LWW 6, 360 29-32 und 363 6-9.
[8] LWW 6, 363 9-11.
[9] LWW 6, 363 27-30.
[10] LWW 6, 377 7-17.
[11] LWW 6, 376 17-31.
[12] LWW 6, 362 13-28 und 355 1-2.
[13] LWW 6, 364 6-16.
[14] LWW 6, 365 5-7 & 20-22 und 368 1-3.
[15] LWW 6, 375 30-33.

in der Christenheit durch die Messen mehr Abgötterei geschehe als je unter den Juden geschehen sei [1].

Fast gleichzeitig mit dem *Sermon von dem newen Testament* erschien Mitte August 1520 die erste der drei reformatorischen Hauptschriften dieses entscheidenden Jahres : *An den Christlichen Adel deutscher Nation von des Christlichen standes besserung* [2]. Dieser leidenschaftliche Aufruf zum Kampf gegen das Papsttum erwähnt die Messe jedoch nur kurz und lehnt sie als Opfer und als gutes Werk ab [3].

Die zweite reformatorische Hauptschrift *De Captivitate Babylonica Ecclesiae* [4] geht ausführlich auf die Meßopferfrage ein. Luther hält sich stark an den *Sermon von dem newen Testament* [5] ; manche Gedanken sind aber klarer gefaßt. Besonders scharf stellt Luther das Verhältnis von Versprechen und Glauben heraus. Da nach seiner festen Überzeugung die Eucharistie nichts anderes ist als ein Testament, ein Versprechen Gottes, kann auf unserer Seite einzig und allein der Glaube Platz haben [6]. Die gläubige Annahme des göttlichen Versprechens schließt jedes 'opus bonum' und 'opus operatum' aus [7]. Es ist darum schrecklichster Mißbrauch, in der Messe ein gutes Werk und Opfer zu sehen [8]. Gottlose Menschen haben die Ansicht aufgebracht, daß die Messe als 'opus operatum' bei Gott alles erwirken könne und auch anderen Menschen nicht weniger nützlich sei als denen, die sie mitfeiern [9]. Luther weiß, daß er mit seinem Angriff auf den Opfercharakter der Messe eine unerhörte Kühnheit begeht und mit seiner Absicht, das Meßopfer abzuschaffen, etwas schier Unmögliches anstrebt : « Inaudita et stupenda dico . . . » [10] ; « Rem arduam et quam forte sit impossibile convelli aggredior, ut quae tanto saeculorum usu firmata omniumque consensu probata sic insederit, ut necesse sit maiorem partem librorum, qui hodie regnant et pene universam Ecclesiarum faciem tolli et mutari » [11]. Aber gegen den Meßkanon und gegen die Väter [12], gegen das jahrhundertealte Brauchtum [13] und die einmütige

[1] LWW 6, 363^{20-21}.
[2] LWW 6, 404-469.
[3] LWW 6, 451^{20}-452^{26}. NDLW Nr. 4. Halle a. S. 1897 (2. Auflage), S. 59.
[4] LWW 6, 497-573.
[5] Wilh. Niesel weist in der Neuen Kirchlichen Zeitschrift 35 (1924) 478-481 die Abhängigkeit im einzelnen nach.
[6] Vgl. besonders LWW 6, 514^{11-25}, $515^{5-7 \& 27-35}$, $517^{1-2 \& 8-38}$ und 521^{5-22}.
[7] LWW 6, $520^{9-12 \& 22-36}$ und $522^{4-10 \& 21-29}$.
[8] LWW 6, 512^{7-9}.
[9] LWW 6, 520^{13-19}.
[10] LWW 6, 522^{11-13}.
[11] LWW 6, 512^{16-19}.
[12] LWW 6, 523^{10-15} und 524^{4}.
[13] LWW 6, 512^{17}, 521^{35}, 523^{14-15}.

Lehre der Theologen [1], gegen die 'multitudo & magnitudo' der Irrenden [2] glaubt sich Luther auf das Wort Gottes [3] und das Beispiel des Herrn [4] berufen zu können. Er scheut sich nicht, alle Priester und Mönche als Götzendiener hinzustellen [5].

Nachdem im Oktober 1521 Melanchthon in die Meßopferkontroverse eingegriffen hat, erneuert Luther gegen Ende dieses Jahres seinen Ansturm gegen die Messe. Eine Erklärung des Evangeliums von den zehn Aussätzigen [6] gibt ihm Anlaß zu Angriffen auf das Weihepriestertum und das Meßopfer; er bestreitet dessen göttliche Einsetzung [7]. Als diese Schrift anfangs November im Druck erschien [8], arbeitete Luther im Anschluß an die durch Gabriel Zwilling im Wittenberger Augustinerkloster durchgeführte Abschaffung der Privatmessen und Umgestaltung der sonntäglichen Meßfeier an einem größeren Werk über die Messe. Der lateinische Titel lautet *De abroganda missa privata* [9]; in deutscher Bearbeitung wurde die Schrift unter dem Titel *Vom mißbrauch der Messen* gedruckt [10]. Luther wendet sich aber nicht bloß gegen die Privatmessen; er lehnt das Meßopfer als solches in schärfster Form ab: « Vere vestrum resacrificare est impiissimum recrucifigere » [11]; « Nonne omnia super Missarum sacrificia sunt aedificata, hoc est, super idolatriam pessimam omnium » [12]. Die Unmöglichkeit des Opfercharakters der Messe will Luther zunächst durch den Nachweis dartun, daß die Heilige Schrift des Neuen Testamentes kein besonderes Weihepriestertum kennt [13]. Eine Worterklärung der Einsetzungsberichte [14] soll dann beweisen, daß die Eucharistie als Danksagung [15] und als Mahl [16], als Gabe Gottes an uns [17] und als göttliches Versprechen [18] bezw. Unterpfand einer göttlichen Zusage [19], vor allem aber als Testament [20] unmöglich ein Opfer sein kann. Außer der Heiligen Schrift anerkennt Luther keine Autorität: « Quod enim e

[1] LWW 6, 512 [17].
[2] LWW 6, 522 [2-3].
[3] LWW 6, 512 [20-21] und 522 [3-4].
[4] LWW 6, 523 [16-17].
[5] LWW 6, 517 [4-7].
[6] LWW 8, 340-397.
[7] LWW 8, 345 [34] - 346 [8].
[8] Verfaßt ist sie im September 1521.
[9] LWW 8, 411-476.
[10] LWW 8, 482-563. — Die Vorrede der lateinischen Fassung trägt das Datum von Allerheiligen; die deutsche Ausgabe ist vom 25. November datiert.
[11] LWW 8, 421 [28] bezw. 493 [36-37].
[12] LWW 443 [26-27] bezw. 520 [13-17]. Vgl. auch LWW 8, 422 [7-9] bezw. 494 [20-23].
[13] LWW 8, 414-426 bezw. 485-500.
[14] LWW 8, 431-445 bezw. 506-523.
[15] LWW 8, 437-438 bezw. 513.
[16] LWW 8, 439-440 bezw. 515-516.
[17] LWW 8, 438-439 bezw. 513-515.
[18] LWW 8, 436-437 bezw. 511-513.
[19] LWW 8, 440-443 bezw. 516-520.
[20] LWW 8, 444-445 bezw. 520-523.

scripturis autoritatem non habet, manifestissimum est ex diabolo esse »[1]. Eine kirchliche Autorität leugnet er, da die Kirche etwas Unsichtbar-Geistiges sei[2]. Gegen die menschlichen 'Autoritäten' der irrtumsfähigen und irrenden Väter und Päpste beruft er sich auf das unfehlbare, unzweideutig-klare Wort Christi und des Evangeliums[3]. Besonders den Meßkanon verwirft er als Menschenwerk, das dem Geist Gottes widerstreite : « Cede, canon, Evangelio et da locum spiritui sancto, cum sis verbum humanum »[4].

In *De abroganda missa privata* beruft sich Luther zum erstenmal auf die vom Hebräerbrief vertretene Einmaligkeit des Opfers Christi[5], die inzwischen bereits von Melanchthon als Beweis gegen den Opfercharakter der Messe ins Feld geführt worden war. Anderseits legt Luther in dieser Schrift das Fundament für die von Melanchthon später — in der *Apologia Confessionis Augustanae* — aufgestellte Unterscheidung zwischen dem 'sacrificium propitiatorium' und dem 'sacrificium eucharisticum', indem er schreibt : « intelligant nullum esse novi testamenti sacrificium praeter id, quod scriptura docet, crucis et laudis »[6].

Noch leidenschaftlicher als *De captivitate babylonica* und *De abroganda missa privata* ist die Ende September 1522 erschienene dritte lateinische Meßopferschrift Luthers : *Contra Henricum Regem Angliae*[7] und deren deutsche Bearbeitung *Antwortt deutsch auff König Henrichs von Engelland buch*[8], die bereits anfangs August gedruckt wurde. Heinrich VIII. hatte im Jahre 1521 als Antwort auf *De captivitate babylonica* eine *Assertio septem sacramentorum* herausgegeben. Luther muß sich darüber maßlos geärgert haben ; denn er fertigt seinen königlichen Gegner unglaublich grob ab und zieht dessen Beweise mit bitterer Ironie ins Lächerliche. Neue Gesichtspunkte bietet die Schrift nicht. Luther versteift sich gegen die 'thomistischen Esel', die nichts als eine Menge von Menschen und das alte Brauchtum geltend machen können, auf das Ansehen der Heiligen Schrift : « Ich aber setze widder aller

[1] LWW 8, 419 $^{16-17}$ bezw. 491 $^{14-15}$. [2] LWW 8, 419 $^{21-25}$ bezw. 491 $^{18-22}$.

[3] LWW 8, 448 $^{11-16}$: « solent iactare patres, patres, decreta, decreta, ecclesia, ecclesia, quoties nos a verbis dei in verba hominum trahere conantur ... Nos quoque hic dicimus et multo fortius clamamus : Evangelium, Evangelium, Christus, Christus ». Vgl. 526 $^{2-11}$.

[4] LWW 8, 448 $^{27-28}$ bezw. 526 $^{24-26}$.

[5] LWW 8, 421 $^{16-18}$ bezw. 493 $^{21-23}$. — Vgl. Hebr. 9, 26-28 und 10, 10-14.

[6] LWW 8, 431 $^{29-31}$ bezw. 506 $^{10-12}$.

[7] LWW 10 ^{2}, 180-222. [8] LWW 10 ^{2}, 227-262.

veter spruch, widder aller Engel, menschen, teuffel kunst und wort die schrifft und das Evangelion, darynnen die Meß klarlich erkennet wirt, das sie eyn wort und werck gotis sey, darynnen unß got verheysset und tzeychnet seyne gnade. Hie stehe ich, hie trotz ich, hie stoltzire ich und sage : Gotis wort ist myr uber alles, gotlich maiestet steht bey myr, drumb geb ich nicht eyn har drauff, wenn tausent Augustinus, tausent heintzen kirchen dazu wider mich weren »[1].

Wenn man diesen leidenschaftlichen Kampf gegen das Meßopfer verfolgt und sich daran erinnert, daß Luther seit dem Jahre 1518 die Messe nicht mehr gefeiert hat[2] und schon im Sommer 1520 im *Sermon von dem newen Testament* die Abschaffung sämtlicher Meßzeremonien verlangte[3], dann ist man über seine *Formula Missae et Communionis* vom Jahre 1523 nicht wenig erstaunt[4]. Der Kanon wird zwar abgeschafft, weil er zu deutlich den Opfercharakter der eucharistischen Feier betont ; die übrigen Teile der Messe werden aber fast unverändert beibehalten. Sogar an der Elevation der konsekrierten Gestalten hält Luther aus Rücksicht auf die Glaubensschwachen fest : « sub cantu Benedictus elevetur panis et Calix, ritu hactenus servato, vel propter infirmos, qui hac repentina huius insignioris in missa ritus [mutatione] forte offendentur »[5].

Gegen den Meßkanon, dem Luther spinnefeind ist, schreibt er im Jahre 1525 ein eigenes Büchlein : *Von dem grewel der Stillmesse, so man den Canon nennet*[6]. Jedes Kanongebet wird hier einer bitteren Kritik unterzogen und als Gotteslästerung gebrandmarkt. Luther ruft sogar die weltliche Obrigkeit auf, solche Greuel zu verhindern und zu bestrafen[7].

Ins gleiche Jahr fällt auch eine Polemik zwischen Karlstadt und Luther über die Bezeichnung der eucharistischen Feier als 'Messe' und über die Elevation der konsekrierten Gestalten. Überzeugt, daß 'Missa' ursprünglich ein hebräisches Wort ist und ein 'Opfer für Gott'

[1] LWW 10^2, 256^{26-32}. Vgl. lateinisch 214^{36}-215^{8}: « . . . Hic sto, hic sedeo, hic maneo, hic glorior, hic triumpho, hic insulto Papistis, Thomistis, Henricistis, Sophistis et omnibus portis inferi, . . . Divina maiestas mecum facit, ut nihil curem, si mille Augustini, mille Cypriani, mille Ecclesiae Hinricianae contra me starent. Deus errare et fallere non potest, Augustinus et Cyprianus sicut omnes electi, errare potuerunt et erraverunt ».

[2] Vgl. *Hartmann Grisar* S. J. : Luther. 1. Band, S. 401. Freiburg i. Br. ^{3}1924.

[3] LWW 6, 355^{3-28}.

[4] LWW 12, 205-220.

[5] LWW 12, 212^{27}-213^{1}.

[6] LWW 18, 22-36.

[7] LWW 18, 36^{18-34}.

bedeutet, lehnt Karlstadt diese Bezeichnung ab [1]. Auch von der Elevation will er nichts wissen, da sie ein Opferritus sei. Luther weist diese Behauptungen im ersten Teil der Schrift *Widder die hymelischen propheten* [2] mit scharfen Worten zurück.

Mit dem Jahr 1525 schließt Luther seinen literarischen Kampf gegen die hl. Messe — wenigstens vorläufig — ab. Erst acht Jahre später macht er einen neuen Vorstoß gegen das Meßopfer [3], besonders gegen die sogenannten Privatmessen, die ohne Beisein des Volkes oder doch wenigstens ohne Spendung des Sakramentes an die anwesenden Gläubigen gehalten wurden. *Von der winckelmesse und Pfaffen Weihe* heißt diese reichlich gehässige Schrift [4].

Ein brieff D. Mart. Luth. Von seinem Buch der Winckelmessen, an einen guten freund [5] vom Jahre 1534 verdoppelt die Schmähungen. So wird die katholische Meßfeier als Abgott und Teufelswerk verdammt: « jr eigen leute selbs sehen, wie auff faulen, losen lügen und narrwerck jr Abgott, das ist jr Messe marckt stehe. Und ich wünschde wol ... das die zwey wort, Messe und Sacrament, bey jederman so weit von einander verstanden würden als finsternis und liecht, Ja als Teufel und Gott » [6]; « Gott gebe allen fromen Christen ein solch hertz, das, wenn sie das wort Messe hören, erschrecken und sich segenen als fur einem Teufels grewel [7] ». Luther lehnt also jetzt ebenfalls die Bezeichnung 'Messe' ab, aber aus ganz anderen Motiven als Karlstadt.

Gegenüber diesen leidenschaftlichen Schmähschriften ist die *Disputatio contra privatam missam*, die am 29. Januar 1536 in Gegenwart der Legaten des englischen Königs stattfand, etwas sachlicher gehalten [8]. Die Einwände gegen die sogenannten Privatmessen sind

[1] Wider die alte und neue Papistische Messen. 1524. Fol. 2 a.

[2] LWW 18, 62-214. Vgl. besonders 101-107 und 118-121.

[3] Eine Schrift aus dem Jahre 1531 gegen den Augsburger Reichstagsabschied, betitelt *Auff das Vermeint Keiserlich Edict, Ausgangen jm 1531 jare, nach dem Reichstage des 1530 jars. Glosa* (LWW 30 [3], 331-388) erwähnt die Messe nur ganz kurz (S. 352).

[4] LWW 38, 195-256. — NDLW Nr. 50. Halle 1883. — Auf Bitten Luthers wurde dieses Werk von Justus Jonas in lateinischer Übersetzung herausgegeben: DE MISSA PRIVATA ET UNCTIONE Sacer. libellus D. MAR. LUTHERI e Germanico in Latinum translatus, per Just. Jonam. VITEBERGAE M.D.XXXIIII.

[5] LWW 38, 262-272. — Vgl. S. 258 die Bemerkung der Herausgeber A. Freitag und O. Brenner, der Brief sei an Fürst Johann von Anhalt gerichtet, « aber nicht als eine freundschaftliche Aufklärung ..., sondern als einen neuen, kräftigen Vorstoß gegen den Katholizismus dieses anhaltischen Fürsten ».

[6] LWW 38, 266 [22-26]. [7] LWW 38, 267 [9-11]. [8] LWW 39 [1], 139-173.

nicht neu, aber klarer formuliert und in syllogistischer Form begründet.

Ein letztes Mal nimmt Luther in den *Schmalkaldischen Artikeln* (1537-1538) [1] zur Frage des Meßopfers Stellung, und zwar in unversöhnlicher, ja haßerfüllter Sprache [2]. Die Schmalkaldischen Artikel sind nicht bloß ein Gutachten für das in Aussicht stehende allgemeine Konzil, sondern auch das « Testament des Reformators wider Rom » [3]. Luther schließt jeden Gedanken an eine Einigung in der Meßopferfrage aus : « Dieser artikel von der Messe wirds gantz und gar sein im Concilio. Denn wo es müglich were, das sie uns alle andere Artikel nachgeben, So künnen sie doch diesen Artikel nicht nachgeben ... Also sind und bleiben wir ewiglich gescheiden und widernander » [4].

2. Das Schrifttum Melanchthons gegen die Messe.

Im Kampf gegen den Opfercharakter der Meßfeier spielt neben Luther sein treuer Freund und Helfer Philipp Melanchthon eine hervorragende Rolle. In manchen Punkten ergänzt er Luthers Meßtheologie.

Melanchthon hat schon sehr früh in den literarischen Streit um das Meßopfer eingegriffen. Im Oktober 1521 verfaßte er 65 *Propositiones de Missa* [5], die ganz den Anschauungen Luthers entsprechen. Die Messe wird als 'opus bonum' [6] und 'justificatio' [7], als 'satisfactio pro peccatis' [8] und 'sacrificium' [9] abgelehnt. Melanchthon kennt nur einen Zweck der hl. Messe : 'certificare fidem' [10] bezw. « admonere promissae gratiae, et certificare cor de promissa gratia » [11]. Er spricht auch bereits von der 'unica oblatio' Christi [12] und bringt damit einen

[1] LWW 50, 109-254. — BELK (= Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Herausgegeben vom Deutschen Evangelischen Kirchenausschuß im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930. Göttingen 1930), 407-468.

[2] Vgl. LWW 50, 200 [8-9] bezw. BELK 416 [8-9] : « Das die Messe im Bapstum mus der größeste und schrecklichste Grewel sein ». — LWW 50, 204 [25-28] bezw. BELK 419 [18-19] : « Uber das alles hat dieser Trachenschwantz, die Messe, viel unzifers und geschmeis mancherley Abgötterey gezeuget ».

[3] LWW 50, 161 in der Einleitung der Herausgeber O. Reichert und O. Brenner.

[4] LWW 50, 204 [3-21].

[5] CR (= Corpus Reformatorum. Philippi Melanthonis Opera quae supersunt omnia. Ed. Carolus Gottlieb Bretschneider et Henricus Ernestus Bindseil. Tom. 1-28. Halis Saxonum et Brunsvigae 1834-1860) 1, 478-481.

[6] Propos. 10-12. CR 1, 478.

[7] Propos. 25-27. CR 1, 479.

[8] Propos. 28-30. CR 1, 479.

[9] Propos. 30-31 und 34-37. CR 1, 479.

[10] Propos. 21. CR 1, 479.

[11] Propos. 43. CR 1, 480.

[12] Propos. 37. CR 1, 479.

Gedanken vor, der in der Folgezeit zum Hauptargument der Reformatoren gegen den Opfercharakter der Meßfeier geworden ist.

Bald darauf, im Dezember 1521, erscheint die Erstausgabe von Melanchthons berühmt gewordenen *Loci* [1]. Die alt- und neugläubige Auffassung von der Eucharistie wird darin kurz dargestellt [2]. In den späteren Ausgaben nimmt die Lehre vom Sakrament des Altars einen viel größeren Raum ein [3]. Melanchthon verwertet in ihnen seine inzwischen veröffentlichte Apologie der Augsburgischen Konfession. Trotz seiner polemischen Grundhaltung schreibt Melanchthon maßvoll; aber er wird noch weniger als Luther der altgläubigen Auffassung vom Meßopfer gerecht. Er meint, nach katholischer Lehre habe Christus durch sein Leiden nicht hinreichend für die ganze Kirche genuggetan, und darum sei die Messe eingesetzt, um Sündenvergebung und Nachlaß von Sündenstrafen zu verdienen [4]. Er behauptet auch, die katholische Theologie verstehe unter dem 'opus operatum' das 'opus sacrificuli' [5], ohne Glauben und ohne rechte Gesinnung [6].

Im Jahre 1526 verfaßte Melanchthon ein *Judicium De Missa et coelibatu* [7]. Dieses Gutachten wendet sich zunächst gegen die dem hl. Thomas von Aquin und Johannes Duns Skotus zugeschriebene Auffassung « quod Missa sit opus, quod exhibetur Deo, ac meretur gratiam vivis ac mortuis » [8]. Daß Melanchthon diese beiden Hauptvertreter mittelalterlicher Theologie gründlich mißdeutet, ist aus seiner Widerlegung dieser Ansicht deutlich zu erkennen : « si hoc opus Missae nunc primum meretur remissionem peccatorum, sequitur, passionem Christi

[1] CR 21, 81-230. — Der Titel wechselt mehrmals. Die Basler Ausgabe von 1521 heißt *Loci communes rerum theologicarum, seu hypotyposes theologicae*. Ein Basler Druck von 1522 trägt den Titel *Theologicae hypotyposes*. — Die völlig neugearbeitete Wittenberger Ausgabe 1535 heißt *Loci communes theologici*. 1555 erscheinen in Basel und in Wittenberg die *Loci praecipui theologici*. — Nach RGG (= Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. 5 Bände. Tübingen [2] 1927-1931) 3, 2079 sind die *Loci praecipui theologici* 1542 zum erstenmal gedruckt worden.

[2] Besonders CR 21, 221 f. — Melanchthon macht hier hauptsächlich den hl. Thomas für die katholische Meßopferlehre und -praxis verantwortlich : « Et hos errores magna ex parte opinor Thomae imputandos esse, qui docuit missam prodesse aliis praeter eum qui manducat ». CR 21, 221.

[3] Secunda aetas 1535 ff. : CR 21, 253-558, besonders 476-485. — Tertia aetas 1543 (vgl. dazu oben Anm. 1) - 1559 : CR 21, 601-1106, besonders 861-876.

[4] CR 21, 478. 480. 482. 483. 484 bezw. CR 21, 870. 871. 873. 874. 875.

[5] CR 21, 870.

[6] CR 21, 482 bezw. 873.

[7] CR 1, 840-848. — Bei welchem Anlaß dieses *Judicium* ausgearbeitet wurde, ist nicht bekannt. Vgl. die Anmerkung CR 1, 840.

[8] CR 1, 840. Prima opinio.

non sufficienter meruisse remissionem peccatorum »[1]. Melanchthon lehnt aber nicht bloß diese 'thomistische' Meßauffassung ab. Er will nicht einmal die Darbringung des Leibes und Blutes Christi als Dankopfer gelten lassen [2]. Nach seiner festen Überzeugung ist die Eucharistie nur eingesetzt « ut sit sacramentum, quo nobis offertur gratia, et quo moveamur ad credendum, et pavidas conscientias consolemur » [3]. Für diese Auffassung beruft er sich auf Cyprian und Augustinus [4], von denen Luther offen erklärt hat, daß sie wider ihn zeugen und darum geirrt haben [5]. Daß Melanchthon die Väter nicht wie Luther grundsätzlich ablehnt, sehen wir auch daraus, daß er sich gegen die Privatmessen auf Chrysostomus, Hieronymus und Augustinus beruft [6].

Große Ähnlichkeit mit diesem Gutachten hat das *Judicium de Missa*, das Melanchthon im Juli 1530 als Vorarbeit für den Artikel *De Missa* der *Apologia Confessionis Augustanae* verfaßt haben soll [7]. Die Privatmessen werden jedoch nicht durch Väterstellen, sondern durch Vernunftgründe bekämpft. Die angeblich thomistische Auffassung vom 'meritum missae' wird mit einer 'Thomasstelle' belegt, die aber nicht vom Aquinaten ist: « Thomas sic scribit: Christi passionem satisfecisse pro originali peccato, et coenam Domini seu Missam institutam esse, ut id opus satisfaciat pro quotidianis delictis nostris, et mereatur gratiam non modo facienti, sed toti Ecclesiae, et praesertim his, pro quibus factum fuerit » [8].

[1] CR 1, 840 f.
[2] CR 1, 841-843. Secunda opinio.
[3] CR 1, 843. Tertia opinio.
[4] CR 1, 844.
[5] Vgl. Anmerkung 1 Seite 69.
[6] CR 1, 845.
[7] CR 2, 208-214. — Spalte 208 wird einleitend bemerkt: « Hoc certum videtur, aut Melanthonem non esse auctorem huius scripti, aut illum non latina, sed lingua vernacula usum esse ».
[8] CR 2, 209. — Melanchthon meint wohl das Opusculum *De venerabili Sacramento Altaris*, in dessen erstem Kapitel (De tribus causis institutionis Sacramenti Corporis Christi) wir lesen: « Secunda causa institutionis est sacrificium altaris contra quandam quotidianam delictorum nostrorum rapinam, ut sicut corpus Domini semel oblatum est in cruce pro debito originali, sic offeratur jugiter pro nostris quotidianis delictis in altari, et habeat in hoc Ecclesia munus ad placandum sibi Deum super omnia legis sacrificia pretiosum & acceptum ». D. Thomae Aquinatis Doctoris angelici Opera omnia. Tomus XVII, Pars Secunda, Col. 41. Venetiis 1593.

Vgl. über die Frage der Autorschaft des hl. Thomas:

1. *B. Kruitwagen* O. F. M.: S. Thomae de Aquino summa opusculorum. Bibliothèque thomiste, IV, Le Saulchoir, Kain (Belgique) 1924, pag. 54-58.

2. *Petrus Mandonnet* O. P.: Opuscula omnia genuina quidem nec non spuria. Tom. 1, Parisiis 1927, pag. XXVII-XXVIII.

3. *Martin Grabmann:* Die Werke des hl. Thomas von Aquin. Eine literarhistorische Untersuchung und Einführung. Band XXII, Heft 1-2 der Beiträge

Ebenfalls im Juli 1530 ist eine *Responsio ad Obiectionem de voce* λειτουργίας verfaßt [1]. Ob Melanchthon der Autor ist, steht nicht fest [2]. Die kurze Abhandlung will nachweisen, daß λειτουργία keineswegs gleichbedeutend mit 'sacrificium' ist, sondern die Predigt, das Gebet und die guten Werke umfaßt, ja sogar auch für weltliche Ämter gebraucht wird.

Ungleich wichtiger als diese damals ungedruckten Arbeiten ist die von Melanchthon ausgearbeitete Augsburgische Bekenntnisschrift, die in einer doppelten Redaktion vorliegt [3]. Der ersten Fassung, der *Confessio Augustana invariata*, liegen u. a. die *Torgauer Artikel* [4] zugrunde, die in Zusammenarbeit von Luther, Melanchthon, Jonas und Bugenhagen im März 1530 aufgestellt worden sind. Sie verwerfen die Messe als 'Werk, das auch anderen Gnaden erwerbe' und als 'Opfer, das für Lebende und Verstorbene Gnaden verdiene und Sünden hinwegnehme' [5]. Die 'Privatmessen' [6] und Messen für Verstorbene [7] werden besonders bekämpft.

Das Augsburgische Bekenntnis selbst zeichnet sich im Gegensatz zu Luthers Schriften durch einen milden, leidenschaftslosen Ton aus. Obwohl Melanchthon von der katholischen Meßopferlehre eine falsche Vorstellung hat und die Gegensätze zwischen alt- und neugläubiger Auffassung größer sieht als sie in Wirklichkeit sind, sucht er doch den Streit um die Messe als etwas Nebensächliches hinzustellen. Er behandelt nämlich die Meßopferfrage nicht im dogmatischen, sondern im praktischen Teil, der sich mit den Mißbräuchen befaßt [8]. Nicht die Messe selbst — so meint Melanchthon — soll abgeschafft werden,

zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Begründet von Clemens Baeumker. Herausgegeben von Martin Grabmann. Münster i. W. (1891 ff.), 1931, S. 353-355. — Grabmann weist das Opusculum den *sicher* unechten Schriften zu und gibt S. 355 die Gründe an, die gegen die Autorschaft des hl. Thomas sprechen.

[1] CR 2, 215-216.

[2] Vgl. die Anmerkung CR 2, 215: « An vere sit Melanthonis scriptum definire nolo, quanquam ei tribuitur. Certe autem hoc tempore scriptum videtur ».

[3] *Confessio Augustana invariata:* latein CR 26, 263-336, deutsch CR 26, 537-688, deutsch und latein BELK 44-137. — *Confessio Augustana variata:* latein CR 26, 349-416, deutsch CR 26, 723-768.

[4] CR 26, 171-200. — BELK 83-113 = der Augsburgischen Konfession beigedruckt, soweit sie mit ihr in Beziehung stehen.

[5] CR 26, 176. — BELK 96 [2-3 & 11-12].

[6] CR 26, 188 f.

[7] CR 26, 190 f.

[8] Der erste Teil ist betitelt: *Articuli fidei praecipui*, der zweite Teil *Articuli in quibus recensentur abusus mutati.*

sondern lediglich verschiedene Mißbräuche, die sich im Lauf der Jahrhunderte in die Meßpraxis eingeschlichen haben [1].

Als hauptsächlichster Mißbrauch wird die private Meßfeier bezeichnet, die fast nur um des Geldes willen gehalten werde [2] und der Auffassung entspringe, daß Christus durch sein Leiden nur für die Erbsünde genug getan und die Messe zur Tilgung der persönlichen Sünden 'ex opere operato' ohne Notwendigkeit gläubigen Vertrauens eingesetzt habe [3]. Melanchthon versucht nachzuweisen, daß die Meßfeier der Neugläubigen nicht bloß der Heiligen Schrift, sondern auch dem Beispiel der Urkirche und den Anschauungen der Väter entspreche [4]. Da die 'reformierte' Meßfeier auch die meisten Zeremonien beibehalten hat, meint Melanchthon schließlich : « tantum numerus Missarum est dissimilis, quem propter maximos et manifestos abusus certe moderari prodesset [5].

Ende April oder anfangs Mai 1531 erschien die 'Editio princeps' der lateinischen Fassung im Druck. Bald aber machte Melanchthon sich daran, den ursprünglichen Text abzuändern [6]. So entstand schließlich die Ausgabe vom Jahre 1540, die als *Confessio Augustana variata* bekannt ist. Hier werden die Gegensätze schärfer herausgestellt ; vor allem wird die angeblich katholische Auffassung von der Wirkweise 'ex opere operato' klar formuliert : « Opinio est sparsa in Ecclesiam,

[1] CR 26, 297 f. bezw. 608 f. — BELK 91 f.

[2] CR 26, 298 bezw. 609. — BELK 92^{13-15} bezw. $^{15-17}$.

[3] CR 26, 299-300 bezw. 610-612. — BELK 93^{9} - 94^{8}. — BELK 93, Anm. 1, nennt als Vertreter dieser Ansicht Paschasius Radbertus, De Corpore et Sanguine Domini. MPL 120, 1293 f. Diese Stelle ist aber durchaus nicht in dem Sinne zu verstehen, den Melanchthon meint. Der Text lautet so : « Iteratur autem quotidie haec oblatio, licet Christus, semel passus in carne, per unam eandemque mortis passionem semel salvaverit mundum ... Primo siquidem quia quotidie peccamus, saltem peccatis, sine quibus mortalis infirmitas vivere non potest, quia licet omnia peccata donata sint in baptismo, infirmitas tamen peccati adhuc in carne manet ... Et ideo quia quotidie labimur, quotidie pro nobis Christus mystice immolatur, et passio Christi in mysterio traditur, ut qui semel moriendo mortem vicerat, quotidie recidiva delictorum per hec sacramenta sui corporis et sanguinis peccata relaxet ». — Außer Paschasius Radbertus wird BELK 93, Anm. 1 auch Gandulf von Bologna genannt. Aus den Angaben des Herausgebers wird aber bereits genügend klar, daß dieser Scholastiker und Dekretist mit der Frage nichts zu tun hat. So bleibt einzig Pseudo-Thomas (vgl. Anm. 8 S. 73) übrig.

[4] CR 26, 300-302 bezw. 614-616. — BELK 94^{35} - 95^{37}.

[5] CR 26, 301. — BELK 95^{25-27}. — Vgl. CR 26, 616.

[6] Nach CR 26, 337 hat Melanchthon kurz nach der Veröffentlichung der Editio princeps die Confessio retraktiert und bereits anfangs Juni 1531 mit der Ausarbeitung der *Confessio Augustana variata* begonnen.

quod coena Domini sit opus, quod celebratum a sacerdote, mereatur remissionem peccatorum, culpae et poenae, facienti et alijs, idque ex opere operato, sine bono motu utentis »[1]. Nicht die Zahl der Messen, sondern das 'meritum Missae' und die Zuwendung 'ex opere operato' werden jetzt als eigentliche Diskussionspunkte bezeichnet[2]. Unter dem 'opus operatum' versteht Melanchthon das Werk des menschlichen Priesters, und mit dem Begriff 'ex opere operato' verbindet er den Ausschluß des Glaubens und der rechten Gesinnung in jenen, für die das Meßopfer dargebracht wird[3]. Da Melanchthon auch erneut behauptet, nach katholischer Lehre habe der Kreuzestod Christi bloß die Erbsünde getilgt, die Messe aber verdiene die Nachlassung der persönlichen Sünden[4], kämpft er gegen eine Auffassung, die wohl kaum je von einem katholischen Theologen vertreten worden ist[5].

Melanchthons Auffassung von der Messe tritt noch klarer in der *Apologia Confessionis Augustanae* zutage, die gleichfalls in zwei Redak-

[1] CR 26, 377 bezw. 749.

[2] CR 26, 377 : « Docent enim nostri, hanc opinionem de merito et applicatione Missae, falsam et impiam esse. Hic est huius controversiae status ».

[3] Vgl. CR 26, 377 : « impossibile est consequi remissionem peccatorum propter alienum opus, et quidem sine bono motu, id est, sine fide propria ». — CR 26, 378 : « impium est, fiduciam quae niti debet ipsa pontificis Christi oblatione et intercessione, transferre in opus sacerdotis ». — CR 26, 378 : « Ceremonia sine fide in novo Testamento nihil meretur nec facienti, nec alijs . . . Ergo Missa non meretur remissionem culpae aut poenae, ex opere operatio ». — Vgl. CR 26, 749 f.

[4] CR 26, 377 bezw. 749.

[5] Nik. Paulus hat in einigen Artikeln die Frage behandelt, ob katholische Theologen des Mittelalters und katholische Prediger zur Zeit der Reformation die Ansicht vertreten haben, daß Christus nur für die Erbsünde gestorben sei : *Die angebliche Lehre, Christus sei nur für die Erbsünde gestorben*, Kath (= Der Katholik. Zeitschrift für katholische Wissenschaft und kirchliches Leben. Mainz) 1896, II 229-249. S. 233 f. befaßt sich Paulus mit dem Opusculum von Pseudo-Thomas. Er hält den hl. Albert für den Verfasser und weist nach, daß Albert in anderen Werken klar das Gegenteil lehrt. Er legt darum die Stelle aus dem Opusculum entsprechend aus : Christus ist nur einmal für die Erbsünde geopfert worden ; für die persönlichen Sünden aber wird Christus täglich geopfert. Damit sei nicht ausgeschlossen, daß Christus sich auch für die persönlichen Sünden geopfert hat und daß die Messe als tägliches Sündopfer ihre Kraft vom Kreuzopfer empfängt, m. a. W. die Früchte des Kreuzestodes uns zuwendet.

Unter dem Titel *Zur angeblichen Lehre, daß Christus nur für die Erbsünde gestorben sei* setzte Paulus die Diskussion in drei Artikeln fort : Kath 1897, I 486-492 ; 1900, I 475-480 und 1902, I 573-576.

Das Resultat ist, daß man keinem einzigen katholischen Theologen oder Prediger die Auffassung nachweisen kann, Christus sei nur für die Erbsünde gestorben.

tionen vorliegt [1] und als Antwort auf die in kaiserlichem Auftrag von einer Theologenkommission verfaßte Widerlegung des Augsburgischen Bekenntnisses gedacht ist. Hier sieht man ganz deutlich, daß es um den eigentlichen Opferwert der Messe oder — wie Melanchthon sich stets ausdrückt — um die 'applicatio' und das 'meritum missae' bezw. das 'mereri ex opere operato' geht [2]. Melanchthon verzerrt und schmäht die katholische Meßauffassung. Er sieht in der Messe nur das 'Werk' des menschlichen Priesters und scheut sich darum nicht, in der *Apologia altera* die ganz falsch verstandene Lehre von der Wirkweise ex opere operato als pharisäisch und heidnisch zu brandmarken [3]. Er meint, nach katholischer Auffassung leiste der menschliche Priester das gleiche wie Christus am Kreuz und ruft darum entrüstet aus: « Horribilis oratio est, tantundem tribuere operi sacerdotis, quantum morti Christi » [4].

Die *Apologia altera*, die bereits im Frühjahr 1531 zusammen mit der *Confessio Augustana* gedruckt wurde, ist für die Meßopferfrage besonders wichtig durch die Begriffsbestimmung: « Sacrificium est ceremonia, vel opus quod nos Deo reddimus, ut eum honore afficiamus » [5] und durch die Beschränkung der Opferarten auf zwei: das 'sacrificium propitiatorium' und das 'sacrificium eucharisticum' [6]. Melanchthon trennt diese beiden Arten scharf voneinander. Als 'sacrificium propitiatorium' läßt er einzig den Kreuzestod Christi gelten; die Messe ist für ihn nur ein 'sacrificium eucharisticum'. Dabei mißdeutet er fortwährend die katholische Auffassung vom Genugtuungswert des Meßopfers im Sinne einer genugtuenden Kraft, die sich unabhängig vom Kreuzestod Christi einzig auf Grund der Opfertätigkeit des menschlichen Priesters auswirke [7].

[1] *Apologia prior:* latein CR 27, 275-316; deutsch CR 27, 321-378; latein und deutsch BELK 145-404 in Kleindruck. — *Apologia altera:* latein CR 27, 419-644; deutsch CR 28, 37-326; latein und deutsch BELK 141-404 in Großdruck.

[2] CR 27, 297 bezw. BELK 352^{49} f.: « De applicatione litigamus, utrum Coena sit opus, quod mereatur eis gratiam ex opere operato ». — Vgl. auch CR 27, 303 bezw. BELK 366^{52-54} und Apologia altera CR 27, 609 bezw. BELK 351^{33-39}.

[3] Latein: CR 27, 610 bezw. BELK 352^{36-38}; deutsch: CR 28, 270 bezw. BELK 352^{36-39}.

[4] CR 27, 625 bezw. BELK 374^{8-10}. Vgl. deutsch CR 28, 288 bezw. BELK 374^{9-14}.

[5] CR 27, 611 bezw. BELK 354^{22-24}. Vgl. deutsch CR 28, 271 bezw. BELK 354^{17-19}.

[6] CR 27, 611 bezw. BELK 354^{25-37}. Vgl. deutsch CR 28, 272 bezw. BELK 354^{25-37}.

[7] Latein: CR 27, 625-627; latein und deutsch BELK 374^{5} - 375^{52} und 376^{11-53}; deutsch CR 28, 288-292.

Im Sommer des Jahres 1538, kurz nachdem Luther in den Schmalkaldischen Artikeln sein letztes unversöhnliches Wort zur Meßopferfrage gesprochen hatte, legte auch Melanchthon zum letzten Mal offiziell seine Ansichten über die Messe dar. Das *Consilium* für die Einigungsversuche in Frankreich [1] zeigt, daß Melanchthon seine alten Vorurteile noch nicht abgelegt hat. So lesen wir z. B. : « fingunt oblationem illam ... mereri aliis remissionem peccatorum & alia multa, et quidem ex opere operato » [2]. Wie Luther, hält auch Melanchthon eine Versöhnung in der Meßopferfrage für ausgeschlossen. Aber es ist bei ihm nicht stolzer Trotz, sondern eher Wehmut über den unheilbaren Riß, der die Christenheit trennt, wenn er die an Luthers Schmalkaldische Artikel anklingenden Worte schreibt : « In caeteris articulis omnibus iniri ratio concordiae sine magna difficultate potest, sed hic unus nodus de Missa videtur inexplicabilis esse ; et profecto de hac re opus esset Ecclesiae Synodo » [3].

[1] *Consilium de moderandis controversiis religionis* CR 2, 743-766.
[2] CR 2, 753.
[3] CR 2, 751.

Die Gliederung und die Reichweite des Glaubens nach Thomas von Aquin und den Thomisten.

Ein Beitrag zur Klärung der scholastischen Begriffe: fides, haeresis, und conclusio theologica.

Von Universitätsprofessor Dr. Albert LANG.

(Fortsetzung und Schluß.)

II. Das Problem der theologischen Konklusionen bei Melchior Cano und Dominicus Báñez.

Der hl. Thomas hat das Problem von der Definierbarkeit der theologischen Konklusionen noch nicht erörtert. Die Frage nach dem objektiven Glaubensmaß, dem, was unmittelbar unter die Glaubensgewißheit fällt, hat ihn noch nicht beschäftigt. Es stand nicht die erkenntnistheoretische Frage nach der Reichweite und den Graden der Glaubensgewißheit, sondern die religiöse Frage nach der Einflußsphäre des Glaubenslebens und der Reichweite der Glaubensverpflichtung zur Debatte. Deshalb wurde das Gebiet der directe credenda und der indirecte credenda nicht vom Gesichtspunkt der Glaubensgewißheit aus geschieden, sondern nach dem Gesichtspunkt ihrer durch Inhalt und kirchliche Verkündigung bedingten Wichtigkeit für das Glaubensleben. Die Begriffe fides und haeresis hatten eine starke moralisch-ethische Ausrichtung, und deshalb eine andere Umgrenzung als heute. Ob die theologischen Folgesätze fide divina geglaubt werden können oder müssen, darauf gibt der hl. Thomas keine Antwort. Wer sie trotzdem bei ihm vorzufinden glaubt, der hat sie in seine Texte hineininterpretiert. — Das war das Resultat unserer bisherigen Untersuchungen.

Es soll nun noch geprüft werden, wie sich das Problem in der *thomistischen Schule* des 16. Jahrhunderts darstellte, besonders bei den beiden großen Theologen Melchior *Cano* und Dominicus *Báñez*,

die aus dem Anschluß an den Aquinaten die Antriebe zu neuem theol. Aufstieg gewannen. Diese Prüfung erscheint aus verschiedenen Gründen ertragreich und wertvoll. Einmal rechtfertigt schon die *Bedeutung* und das verdiente Ansehen der beiden großen Spanier diese Untersuchung. Sodann wird ihre Auffassung eine *wertvolle Kontrolle* für unsere Thomasinterpretation sein, da sie Rückschlüsse auf die Ordenstradition zuläßt. Drittens wird ein Vergleich zwischen der Einstellung des hl. Thomas und der beiden großen Thomisten einen Einblick in die *Entwicklung* vermitteln, welche die Frage in der Zwischenzeit durchgemacht hat. Endlich hat gerade in unserer Frage der *Verfasser der Loci theologici* eine so verschiedene und gegensätzliche, und wie wir hinzusetzen wollen, eine so falsche Auslegung gefunden, daß es an der Zeit ist, mit den Mißdeutungen seiner ganz eindeutigen Stellungnahme aufzuräumen [1].

Cano wird nämlich von den *einen* [2] zu den Vertretern der Ansicht gezählt, die meist nach ihren Hauptvertretern Vega und Vasquez benannt wird, daß *jede* mit Gewißheit feststehende theol. Konklusion zur fides divina gehöre. *Andere* dagegen behaupten [3], er habe, wie später Molina, den wesentlichen Unterschied zwischen Glauben und Theologie so stark betont, daß er auch den von der Kirche definierten Folgerungen keine Glaubensgewißheit zugeschrieben habe. Wieder *andere* [4] meinen, Cano habe sich widersprochen oder er habe seine Ansicht innerhalb seines Werkes geändert. In neuester Zeit hat *Marín-Sola* die Verwirrung noch vermehrt, indem er zu beweisen sucht, Cano habe die Konklusion ante definitionem ecclesiae als Gegen-

[1] Wieder sind es Marín-Sola und Schultes, die sich in der Auffassung der Stellungnahme M. Canos als wissenschaftliche Gegner gegenüberstehen. Vgl. *F. Marín-Sola*, M. Cano et la conclusion théol.: Rev. thom. 20 (1920) 1-13, 101-115; *R. Schultes*, De definibilitate conclusionum theologicarum: La Ciencia tom. 23 (1921) 305-333. Marín-Sola widmet der Frage eine lange Abhandlung in seinem großen Werk: L'évolution homogène du dogme catholique II [2], Fribourg 1924, 212-243.

Zu M. Cano siehe auch *A. Lang*, Die loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises (Münchener Stud. z. hist. Theol. Heft 6) München 1925; *M. Jaquin*, Melchior Cano et la théologie moderne: Rev. d. sc. phil. et théol. 9 (1920) 121-141. Um das Auffinden der Texte innerhalb der langen Kapitel der Loci zu erleichtern, führe ich immer auch Band und Seite der neuen Ausgabe Romae 1890 an.

[2] So z. B. von Suárez und Billot. [3] So bes. Schultes.

[4] Diese Ansicht hat *Suárez* ausgesprochen (De fide disp. 3 sect. 2 n. 7; disp. 6 sect. 4 n. 4); auch *J. V. de Groot* äußert sich in dieser Richtung (Summa apologetica de Ecclesia catholica [3], Ratisbonnae 1906, 387).

stand der Theologie, aber post definitionem als Gegenstand der fides divina betrachtet.

1. Der Glaubensbereich und seine Einteilung nach Cano und Bañez.

Melchior Cano scheidet die Wahrheiten, die zum Glauben gehören oder den Glauben berühren, in drei große Gruppen: 1. die veritates fidei, die « immediate ad fidem pertinent »; 2. die veritates fidei, die « mediate ad fidem pertinent »; 3. die appendices fidei, die « quodammodo, non simpliciter ad fidem pertinent » [1].

Zur *ersten* Gruppe zählt er alle unmittelbar geoffenbarten Wahrheiten, ganz gleich ob sie in der Schrift oder in der Tradition uns überliefert sind, und ganz gleich ob sie von heilsnotwendiger Bedeutung sind oder nicht. Auch die « principia secundaria », d. h. die inhaltlich weniger bedeutenden Inhalte der Offenbarung, gehören nach Cano zu den unmittelbaren Glaubenswahrheiten. Ja, der Prinzipiencharakter einer Wahrheit wird nicht aufgehoben, wenn wir uns der Schlußfolgerung bedienen, um den implicite gegebenen, aber nicht klar und offen zu Tage liegenden Sinn einer Offenbarungswahrheit festzustellen. Auch diese conclusiones impropriae gehören noch zu den veritates immediate credendae [2].

[1] Cum igitur veritas fidei ... bipartita sit et haec ad fidem mediate, illa immediate pertineat, necesse est duos gradus propositionum fidei generales statim a principio collocare. Prior earum erit, quae theologiae legitima principia sunt, cuiusmodicunque sint illa, sive primaria sive secundaria, hoc est ea omnia quae Deus in se ipsis Ecclesiae revelavit. Posterior vero gradus harum erit quae ex prioribus illis necessario colliguntur. Hoc enim genus conclusionum, ut cum rebus fidei colligatum, ad fidem etiam spectat. Ratio enim connexi, quum concesseris superius, cogit inferius concedere: et cum inferius negaveris, superius item negari cogit. Rursum in superiore illo gradu duos intelligimus, unum earum propositionum fidei, quas in Libris Canonicis sacri auctores scriptas reliquere; alterum earum, quas verbo proditas, Ecclesia ut crederet, a Christo et apostolis accepit. In posteriore itidem gradu duo genera intelliguntur. Unum conclusionum eiusmodi, quae ex principiis fidei solum nascuntur. Alterum earum, quae non fides sola conficit sine externarum disciplinarum adiutorio, sed accitis aut uno principio aut pluribus naturae ratione cognitis. Atque hae quidem tametsi non eodem modo et gradu, omnes tamen simpliciter et sine additamento quaestiones fidei vocari possunt, nempe cum ex utrisque fidei veritas pendeat, cum utrisque coniuncta et copulata est. Nam quaestiones illae quasi fidei appendices ..., fidei quodammodo sunt, non simpliciter. Nec enim sic fidei adhaerescunt, ut separari ab illa non queant. Aegrotat sane, ut ita dicam, in eorum errore fides, non perit (De locis theologicis, l. XII c. 5; III, 40 f.).

[2] Duplex conclusionum genus posse in Concilio definiri. Unum earum quae sunt propriae Theologiae facultatis, quoniam vel ex duobus principiis per fidem

Die *zweite* Gruppe wird gebildet von allen eigentlichen *Konklusionen*, die sich zwingend aus den Wahrheiten der ersten Gruppe ableiten lassen, mag man dabei zwei geoffenbarte Prämissen verwenden oder eine Glaubenswahrheit und eine natürlich erkannte Wahrheit. Diese Folgerungen gehören zum « Glauben », weil sie in einem notwendigen Zusammenhang zu den unmittelbaren Offenbarungswahrheiten stehen.

Zur *dritten* Gruppe endlich, zu den « appendices fidei », rechnet Cano jene Fragen, die eine gewisse Beziehung zum Glauben haben, aber nicht in einem notwendigen und unablösbaren Zusammenhang damit stehen.

Báñez scheidet wie Cano zwischen den unmittelbaren Offenbarungswahrheiten, die dem Glauben, und den mittelbar in der Offenbarung enthaltenen Wahrheiten, die der Theologie zugehören. « Doctrina revelata immediate, qualis est fides, vel mediate qualis est theologia » (Schol. comm. in primam partem, q. 1 a. 1). Er erklärt diese Gliederung näher : « Directe ad fidem pertinet ... aliquid quod immediate cadat sub habitu fidei, hoc est sine consequentia rationis ; indirecte vero pertinere dicatur ad fidem, quod per necessariam consequentiam colligitur ex aliqua propositione immediata secundum fidem » (In II-II q. 11 a. 2).

Wenn wir diese Einteilung *vergleichen* mit jener, die der hl. Thomas anwendet, so sind ganz gewichtige Änderungen festzustellen. 1. Das was Cano und Báñez zur fides *immediata* rechnen, ist viel *umfangreicher* als die *directe* credenda des hl. Thomas. Während Thomas zum direkten Glauben nur die heilsnotwendigen, kirchlich definierten Offenbarungswahrheiten, die Glaubensartikel, zählt, teilen Cano und Báñez alle Offenbarungswahrheiten ohne Ausnahme, also auch die Details der Heiligen Schrift, der fides immediata zu. 2. Umgekehrt hat sich das Gebiet der fides mediata *verengert*. Während Thomas unter den indirecte credenda verschiedene Wahrheitsgruppen von den historischen Berichten der Schrift und den Auslegungen der Schrift

creditis, vel alio credito, alio lumine naturae cognito colliguntur. Alterum autem genus est earum quas Spiritus Sanctus ipse revelavit quidem apostolis, evangelistis aut prophetis, sed quoniam non erat id perinde manifestum, a synodo declaratur. Quae sunt prioris generis ad fidem spectant secundario et, ut ita dicam, mediate. Quare, quod suo postea loco fuse sumus explicaturi, qui eas negaverit, hic haereticus erit, quod ex consequenti negat principium, unde illae conficiuntur. Quae vero sunt posterioris generis, proprie et per se ad fidem pertinent (l. V c. 5 ; I, 290).

bis zu den « consequentiae articulorum » und allem « quibus negatis sequitur aliquid contrarium fidei » zusammenfaßt, schließt die fides mediata bei Cano und Báñez nur mehr die eigentlichen theologischen Konklusionen, das Wort ganz in unserem heutigen Sinn verstanden, ein. 3. *Zwischen* das Gebiet der fides indirecta und den Bereich der natürlichen Erkenntnisse, die bei Thomas noch aneinander grenzten, haben sich bei Cano die appendices fidei eingeschoben. 4. Die Einteilung hat sich verschoben, weil sich der Einteilungs*grund* geändert hat. Und das ist wohl der entscheidende und grundlegende Unterschied. Wenn Báñez versucht, seine Gliederung mit der des hl. Thomas in Einklang zu bringen, so muß dieser Versuch scheitern [1]. Er zeigt aber, wie schwer ein Wechsel des Gesichtspunktes und eine Veränderung der Perspektive jeweils zum Bewußtsein kommt. Die Einteilung des hl. Thomas richtet sich nach der religiösen und ethischen Bedeutung, die eine Wahrheit für das Glaubensleben und die konsequente Glaubenshaltung hat. Darnach erklärt er als Gegenstand des direkten Glaubens nur die inhaltlich wichtigen und für alle glaubenspflichtigen Offenbarungswahrheiten, als Gegenstand des indirekten Glaubens aber alles, dessen Ablehnung eine Bedrohung des Glaubens bedeuten würde. Bei Cano und Báñez dagegen wird die Gliederung einzig von dem Gesichtspunkt der Glaubens*gewißheit* beherrscht. Die erkenntnistheoretische Wertung ist in den Vordergrund getreten. Alles, was von Gott bezeugt wird, in der Schrift oder in der Tradition, hat Glaubensgewißheit und gehört zur ersten Gruppe ; die inhaltliche Bedeutung spielt hiefür keinerlei Rolle. Zur zweiten Gruppe dagegen gehören nunmehr ausschließlich jene Inhalte, die sich mittelbar, mittels Schlußfolgerung, aus den Offenbarungswahrheiten ergeben. Ihre Wahrheit ist nicht einzig von dem Zeugnis Gottes gesichert, sondern ist von der Richtigkeit der Schlußfolgerung und von der Wahrheit der dabei benützten natürlichen Erkenntnisse abhängig [2]. Es ist nur konsequent, wenn Cano jene Sätze, die sich mit den Offenbarungs-

[1] In II-II q. 11 a. 2 bezeichnet Báñez als falsch, wenn man nur die Glaubensartikel zu den directe credenda rechne ; Thomas habe hiefür die Artikel nur als Beispiel genannt, sie aber nicht exklusiv gemeint.

[2] l. XII c. 1 : « est enim facile et apertum fidei theologiaeque discrimen : quod fides proxime et, ut sic dicam, immediate auctoritate nititur ; theologia vero proxime et immediate ratione » (III, 9) ; l. XII c. 2 : (Fides) « aliter ad assentiendum principiis movet, aliter ad assentiendum conclusioni » (III, 18) ; l. XII c. 1 : « nam fidem dicere, quae non auctoritati proxime, sed rationi et syllogimo innitatur, absurdum est » (III, 9).

wahrheiten zwar berühren, aber keinen notwendigen Zusammenhang damit haben, einer dritten Gruppe zuweist, die an der qualifizierten Gewißheit des Glaubens auch mittelbar nicht mehr Anteil hat [1].

Eine schematische Gegenüberstellung kann vielleicht besser als viele Worte die Ähnlichkeiten und die Unterschiede in den beiden Gliederungen sichtbar machen :

Gliederung des Glaubensgebietes

nach *Thomas*		nach *Cano*		
Charakterisierung	**Wahrheitsgruppen**	**Wahrheitsgruppen**	**Charakterisierung**	
quae directe ad fidem pertinent	articuli fidei	veritates immediate revelatae, sive in libris canonicis scriptae sive verbo traditae	quae immediate ad fidem pertinent	quaestiones fidei simpliciter et sine additamento
quae indirecte ad fidem pertinent	veritates Scripturae non principaliter intentae			
	expositiones Scripturae	conclusiones impropriae		
	consequentia articulorum	conclusiones propriae	quae mediate ad fidem pertinent	
	ea ex quibus negatis sequitur aliquid contrarium fidei	ea ex quibus sequitur aegrotatio, non destructio fidei	appendices fidei	quaestiones fidei quodammodo, non simpliciter

2. Die theologische Wertung der zum Glauben gehörigen Wahrheitsgebiete nach Melchior Cano.

Wir fragen nun : Wie beurteilt Cano die drei Gruppen von « Glaubenswahrheiten » ? Welche *Gewißheit* schreibt er ihnen zu ? Müssen wir sie mit der gleichen religiösen Glaubenshingabe bejahen ?

[1] Vgl. den Text S. 81 Anm. 1. An anderer Stelle kennzeichnet Cano diese « appendices fidei » also : Quamquam sunt quaestiones quasi appendices, quas, quoniam gratia explicandi illas, quae vere et proprie theologicae sunt, apposite et graviter adiunguntur, iure quodam vel similitudinis vel propinquitatis vel etiam ordinis theologicas itidem haud absurde appellaveris (l. XII c. 4 ; III, 31).

Die Antwort auf diese Frage ist für die « veritates immediate revelatae » und für die « appendices fidei » klar. Die ersten ruhen einzig und allein auf der göttlichen Bezeugung und sind fide divina anzunehmen mit der absoluten Festigkeit, welche die Veritas prima und sie ausschließlich verdient. Die « appendices fidei » dagegen fallen nicht mehr unter die Glaubensgewißheit, auch nicht mediate, weil sie nur in einer kontingenten, ablösbaren Beziehung zu den Offenbarungswahrheiten stehen.

Die Frage konzentriert sich also auf die 2. Gruppe, die *conclusiones propriae*, die von Cano « simpliciter quaestiones fidei » genannt werden. Sind sie fide divina zu glauben ?

a) *Die gegensätzlichen Texte bei Cano.*

Cano gibt auf diese Frage, die er mit bewußter Absicht immer wieder aufwirft, scheinbar eine doppelte, sich schroff wiedersprechende Antwort. In einer *ersten Reihe* von Texten sagt Cano rundweg, ja manchmal mit gewisser Akzentuierung : Diese Wahrheiten sind de fide, ihre Ablehnung ist häretisch, und zwar in gleicher Weise häretisch, wie die Ablehnung der unmittelbar geoffenbarten Wahrheiten. In einer *zweiten Reihe* von Stellen aber lehnt er die Gleichstellung der Schlußfolgerungen mit den in sich geoffenbarten Wahrheiten ebenso schroff ab und betont den wesentlichen Unterschied zwischen ihnen. Sie haben verschiedene Gewißheitsgrundlagen ; die einen gehören dem Glauben, die anderen der Theologie zu.

Für die *erste Reihe* sind besonders kennzeichnend l. VI c. 8 ad 10 und l. XII c. 5 praec. 7. Sie haben es verschuldet, daß Vasquez sich auf Cano berufen konnte. Ich führe ein paar charakteristische Wendungen an :

« Sed id postremo considerandum est (est enim res magna ac diligenti contemplatione dignissima) non illud modo ad doctrinam catholicam pertinere quod apostolis expresse revelatum est, verum hoc etiam quod ex altera propositione revelata et altera certa in lumine naturali, syllogismo collectioneque evidenti conficitur » (l. VI c. 8 ad 10 ; II, 42).

« Si vel Ecclesia vel Concilium vel Sedes Apostolica vel etiam sancti una mente eademque voce aliquam Theologiae conclusionem et confecerint et fidelibus etiam praescripserint ; haec veritas catholica ita censebitur, ut si esset per se a Christo revelata ; et ille qui adversetur, aeque erit haereticus, ac si sacris literis traditionibusve aposto-

lorum refragaretur. Conclusionem sane Theologiae hic appello eam proprie, quae ex principiis huius facultatis certa et firma consecutione ducitur » (l. XII c. 5 praec. 7 ; III, 47 f.). — « Si scholastici theologi aliquam itidem conclusionem firmam et stabilem uno ore omnes statuerint atque ut certum theologiae decretum fidelibus amplectendum constanter et perpetuo docuerint, illam ut catholicam veritatem fideles sane amplectentur » (l. XII c. 5 praec. 8 ; III, 49).

Niemand wird sich dem Eindruck dieser scharf geprägten Formulierungen entziehen können. Aber die Ausdrücke für die *gegenteilige Stellungnahme* sind kaum von einer geringeren Klarheit und Eindeutigkeit. Hier einige Proben :

Auf den Einwand, theol. Konklusionen, deren Gewißheit feststeht, müßten zum Glauben gehören, antwortet er : « Verum haec ratio ridicula est : iure itaque a plerisque reprehenditur. Est enim facile et apertum fidei theologiaeque discrimen : quod fides proxime et, ut sic dicam, immediate auctoritate nititur ; theologia vero proxime et immediate ratione. Habent enim se, quemadmodum supra dixi, fides et theologia non aliter quam habitus principiorum et scientia conclusionum » (l. XII c. 1 ; III, 9). — « At sive ambo syllogismi principia fidei sint, seu alterum ex fide certum, alterum ex natura evidens, conclusio ad theologiam pertinebit : modo consecutio, aut clara luce naturae sit aut fidei illustratione cognita. Haud enim secus, quod etsi dixi, saepe ac saepius dicturus sum, haud secus, inquam, eiusmodi conclusionis scientia refertur ad fidem, quam ad habitum principiorum naturales disciplinae » (Ibid., III, 10) . . . « quo discrimine, ut diximus, theologia et fides, non verbis et cogitatione, sed universa re et toto genere secernuntur » (l. XII c. 2 ; III, 18). — « Si error conclusionis theologicae error fidei est, ut est revera . . . sequitur, fidem et theologiam ad eandem pertinere virtutem . . . Sed non erit difficile ei qui superiora releget, hanc obterere confundereque calumniam » (l. XII c. 5 ; III, 49). Hieher gehört auch l. V. c. 5 (I, 290) [1].

b) *Ungenügende Lösungsversuche.*

Es ist verständlich, wenn einige Theologen die Texte für widerspruchsvoll halten und auf den Versuch, sie in Harmonie zu bringen, verzichten und annehmen, daß *Cano selbst* seine Meinung *geändert*

[1] Vgl. den Text oben S. 81 Anm. 2.

habe. Diese Ansicht ist nicht angängig ; denn die Gegensätze bestehen nicht bloß zwischen dem 5. Buch und dem 12., wie man angibt, sondern gerade innerhalb des 12. Buches. Außerdem erweist sich das Werk Canos, diese erste und zugleich klassische Inangriffnahme der theol. Methodologie, als geschlossene Einheit aus einem Guß. Solche Risse in seinem Denken vertragen sich nicht mit seiner scharfen Konsequenz [1]. Zudem hat Cano selbst bereits an der fraglichen Stelle des 5. Buches auf die Lösung des 12. verwiesen [2]. Er selbst hat also darin keinen Gegensatz gesehen.

Einen *zweiten* Lösungsversuch bietet *Marín-Sola* dar. Zum Verständnis der Texte Canos sei eine doppelte Distinktion notwendig, einmal die Unterscheidung zwischen Glauben in engerem und in weiterem Sinn, so dann die Unterscheidung zwischen Folgerungen ante und Folgerungen post definitionem Ecclesiae [3]. Mit der ersten Distinktion werden wir uns nachher eingehend beschäftigen. Marín-Sola hält sie aber zu einer genügenden Klärung der Texte nicht für ausreichend. Man müsse noch die zweite beachten ; Cano habe zwar den Folgerungen vor und unabhängig von der kirchl. Definition keine Glaubensgewißheit zugeschrieben, wohl aber nach und auf Grund einer solchen Definition. Der entscheidende Text für diese Behauptung ist ihm l. XII c. 5 praec. 7 [4]. Aber dieser Erklärungsversuch hat in den Texten keine Unterlage. Cano macht zwischen den Konklusionen ante und post definitionem bezüglich ihres Gewißheitscharakters, d. h. bezüglich ihres Verhältnisses zur fides divina, keinerlei Unterschied. Auch die conclusio post definitionem hat nicht die Gewißheit der fides divina.

Die These Marín-Solas fällt mit folgenden *zwei Tatsachen :* 1. Melchior Cano hat in jenen Texten, in denen er die Konklusionen von den Offenbarungswahrheiten abscheidet und der fides mediata zuweist, auch die *definierten* Konklusionen im Auge, die er, wenn Marín-Solas Auslegung richtig wäre, den Offenbarungswahrheiten gleichstellen und wie sie unmittelbar zur fides divina rechnen müßte. So handelt l. V c. 5 ausdrücklich von der Definition der Konklusionen :

[1] Die ersten 10 Bücher der Loci theologici sind wahrscheinlich während Canos Lehrtätigkeit in Alcala und Salamanca, etwa 1543-50, verfaßt ; sie wurden aber nach Canos Rückkehr vom Konzil von Trient nochmals einer genauen Durchsicht unterzogen, als Cano die letzten beiden Bücher zwischen 1553-60 fertig stellte. Vgl. *A. Lang* a. a. O. 18 f.

[2] l. V c. 5 ; siehe S. 81 Anm. 2.

[3] *Marín-Sola* II 216 f.

[4] L. c. 227 f.

« Dupplex conclusionum genus posse *in Concilio definiri* ». Er unterscheidet die eigentlichen und die uneigentlichen Konklusionen und sagt, daß die ersteren, also auch nachdem sie definiert sind, « ad fidem spectant secundario et, ut ita dicam, mediate ». Hier hätte Cano anmerken *müssen*, daß durch die Definition diese Konklusionen den Gewißheitscharakter der fides divina erhalten, wenn das seine Ansicht gewesen wäre. Ferner werden in l. VI c. 8 ad 10 nach Marín-Sola die Folgerungen zur fides, aber zur fides im weiteren Sinn, gerechnet. Nun hat aber Cano gerade an dieser Stelle ganz sorglos als Beispiele auch feierlich *definierte* Konklusionen angeführt, z. B. die Lehre von den zwei Willen in Christus. Das beweist doch, daß er keinen Unterschied macht zwischen der Gewißheit der Folgesätze ante und post definitionem.

2. Die *zweite* Tatsache ist nicht minder entscheidend. In dem Haupttext, auf den sich Marín-Solas These stützt, l. XII c. 6 praec. 7[1], ist von definierten Konklusionen die Rede ; aber die Ausdrücke « veritas catholica », « haereticus » sind hier genau so, wie in l. V c. 5 und in l. VI c. 8 ad 10, in *weiterem Sinne* gebraucht, beweisen also für die Zurechnung zur fides divina nichts. Nachdem diese termini sonst von Cano in weiterem Sinne verwendet werden, können sie hier in dem engeren Sinn von fides divina nur genommen werden, wenn sich Beweise dafür erbringen lassen. Marín-Sola hat aber einen solchen Beweis gar nicht versucht, sondern hat den Fehler, den er an anderen mit Recht rügt, hier selbst gemacht : er ließ sich durch das pointierte « aeque haereticus » in diesem Text verleiten, diesem Ausdruck nun unsere präzisierte, auf den Gegensatz zur fides divina eingeengte Bedeutung unterzulegen. Schon der *Irrealis*, den hier Cano gebraucht, hätte stutzig machen müssen. Wer die conclusio zur fides divina rechnet, kann nicht mehr schreiben : « veritas catholica ita censebitur, ut si *esset* per se a Christo revelata »[2]. Doch wir haben noch

[1] Siehe den Text oben S. 85 f.

[2] Außerdem spricht Cano in der praec. 7 nicht allein von den von der Kirche definierten Konklusionen, sondern auch von jenen, die die Väter « una mente eadem voce » aufgestellt haben. In der praec. 8 werden Konklusionen, die sich auf die Übereinstimmung der Theologen stützen können, zur veritas catholica gerechnet. Wäre die Auslegung von Marín-Sola richtig, dann müßte auch in diesen Fällen Glaubensgewißheit angenommen werden. Cano hätte also die gleiche Ansicht wie Vasquez vertreten, nicht die von Marín-Sola. Diese Folgerung stützt sich nicht auf eine volle Gleichsetzung von praec. 7 und 8, wie *Gardeil*, der mir sonst im Wesentlichen Recht gegeben hat [Rev. d. sc. phil. et théol. 15 (1926) 589], anzunehmen scheint. Die praec. 8 braucht zur Argumentation über-

einen stringenteren Beweis. Cano selbst hat erklärt, wie die praec. 7 verstanden sein will. *Unmittelbar* anschließend an die praec. 7 und 8 kommt ihm nämlich der Gedanke, daß nun jemand seine Worte mißverstehen könnte, als würde er die Gewißheit der Konklusionen, also der nach praec. 7 durch die kirchl. Entscheidung bes. qualifizierten Konklusionen, der Glaubensgewißheit der unmittelbaren Offenbarungswahrheiten gleichsetzen. Er hat also vorausgesehen, daß ein Marín-Sola mit seinem Erklärungsversuch kommen würde. Ihm gilt seine Antwort, und sie braucht wahrhaftig keinen weiteren Kommentar : « Sed ne quis sit admiratus, cur, cum inter omnes fere theologos constet a meque ipso saepe affirmatum sit, eiusmodi conclusiones, quae ex fide per explicatam consecutionem derivantur, theologiae propriae esse non fidei ; nunc ita confundam, quasi theologia et fides eadem virtus sint. Si enim error conclusionis theologicae error fidei est, ut est revera ; si eam negare sit haeresis, sequitur fidem atque theologiam ad eandem pertinere virtutem, quandoquidem errores utrique facultati contrarii ad idem pertinent vitium. Sunt enim utrique haereses. Sed non erit difficile ei qui superiora releget, hanc conterere calumniam » (l. XII c. 5 ; III, 49). Und dann entwickelt er ebenso bestimmt wie in den Texten der ersten Reihe, daß die Ablehnung der Konklusionen, *obwohl* sie nur mediate zum Glauben gehören, Häresie sei, *weil* sie zum Glauben in einer « indirecta quidem et consequens, sed vera et naturalis consequentia » stehen.

Ich möchte hoffen, daß diese Antwort Canos genügt, um den Interpretationsversuch Marín-Solas ein für alle mal wieder aus der theologischen Literatur verschwinden zu lassen. Cano macht keinen Unterschied zwischen definierten und nicht definierten Konklusionen bezüglich ihrer Gewißheitsqualität ; für ihn wird der Gewißheitscharakter einer Wahrheit durch die kirchliche Definition unfehlbar verbürgt, aber nicht geändert.

haupt nicht mit herangezogen zu werden ; denn die Übereinstimmung der Väter betreffs einer theol. Folgerung wird von Cano in der praec. 7 einer kirchlichen Entscheidung gleichgestellt ; bei Übereinstimmung der Väter müßte also *Glaubens*gewißheit für die concl. theol. angenommen werden, genau so wie bei einer kirchlichen Definition. Außerdem möchte ich doch eine Gleichstellung von praec. 7 und 8 annehmen, aber nur bezüglich ihrer Gewißheitsart — beidemal wird von veritas catholica gesprochen — nicht aber bezüglich ihres Gewißheitsgrades. Die kirchliche Definition bietet die größere Sicherheit und ist leichter feststellbar ; wo sie abgelehnt wird, ist der Tatbestand der pertinacia und damit der Häresie *leichter* gegeben und anzunehmen ; aber beidemal geht es um « Glaubens »-Wahrheiten und um « Häresie ».

c) *Die verschiedene Bedeutung von fides und haeresis bei Cano.*

Aber damit ist der Gegensatz in den Texten des Melchior Cano nicht beseitigt, sondern nur noch unterstrichen. Gerade in dem zuletzt angeführten Text wiederholt Cano seine beiden Aussagen : 1. Die Konklusionen gehören zum « Glauben » ; ihre Ablehnung ist « Häresie » ; 2. Die Konklusionen sind trotzdem, auch nach erfolgter Definition, wesentlich zu scheiden von den unmittelbar geoffenbarten Wahrheiten und nicht dem « Glauben », sondern der Theologie zuzurechnen.

Der Widerspruch ist unvermeidlich, wenn Glaube und Häresie in beiden Behauptungen in gleichem Sinn verwendet werden. Das ist aber nicht der Fall ; Cano verwendet die Begriffe fides und haeresis das eine Mal in einem engeren, das andere Mal in einem weiteren Sinn, wie sich jeweils aus dem Zusammenhang und der näheren Erklärung klar ergibt ; und hier liegt die Lösung des scheinbaren Widerspruches bei ihm.

Cano kennt den engen, *erkenntnistheoretisch scharf umgrenzten* Begriff des Glaubens, der sich mit unserem Begriff der fides divina deckt. Dieser Begriff hat bei ihm die Gliederung des Glaubensgebietes bestimmt und liegt in allen *Texten der zweiten Reihe* zugrunde. Hierbei geht es um die erkenntnistheoretische Wertung der Gewißheit, um den Gewißheitsgrund der Wahrheiten des « Glaubens ». Unter *diesem* Gesichtspunkt scheidet Cano immer und überall, ohne Ausnahme, die unmittelbar geoffenbarten und die durch Schlußfolgerung gewonnenen Wahrheiten. Die ersteren gehören dem Glauben, die letzteren der Theologie zu. Sie stehen sich gegenüber wie der « habitus principiorum » und der « habitus conclusionum » (l. XII c. 1 ; III, 9) ; sie trennt nicht bloß eine sprachliche und begriffliche Scheidung, sondern ein durchgreifender, wesentlicher, sachlicher Unterschied : « quo discrimine, ut diximus, theologia et fides non verbis et cogitatione, sed universa re et toto genere secernuntur » (l. XII c. 2 ; III, 18). Diese scharfe Trennungslinie ist durch den verschiedenen Gewißheitsgrund, der diesseits und jenseits dieser Linie gegeben ist, verursacht. Cano war sich darüber vollständig im klaren — in diesem Punkte ist die Entwicklung seit Thomas bedeutend fortgeschritten — und hat es auch mit seiner gewohnten Klarheit zum Ausdruck gebracht : (Fides) « aliter ad assentiendum principiis movet, aliter ad assentiendum conclusioni. Illis, inquam, sine medio syllogismo et ratione, huic ratione et syllogismo intermedio » (l. XII c. 2 ; III, 18). Aus diesem

Grund schreibt Cano nur den unmittelbaren Offenbarungswahrheiten volle Glaubensgewißheit zu; die theologischen Folgerungen gehören nur mittelbar zum Glauben und fallen nur mittelbar unter die Häresie. « Quae (conclusiones) quoniam non in seipsis sed in aliis tamquam principiis revelatae a Deo sunt, mediate fidei dicuntur esse, et qui eas negat, is fidem negare hoc modo dicitur » (l. XII c. 4; III, 39); « qui eas negaverit, hic haereticus erit, quod ex consequenti negat principium, unde conficiuntur » (l. V c. 5; I, 290).

Nun rechnet aber Cano die Konklusionen trotzdem zum « Glauben » oder, wie er hier fast immer sagt, zur « veritas catholica » und ihre Ablehnung zur Häresie. Das beweisen *alle Texte der ersten Reihe*. Dadurch wollte Cano die eben gezeichnete Stellungnahme nicht aufheben oder zurücknehmen. Er hat sie vielmehr an einigen Stellen (so besonders l. XII c. 5)[1] ausdrücklich aufrecht erhalten. Wenn er trotzdem die Konklusionen zum « Glauben » bzw. zur Häresie zählt, nicht *weil* er ihnen unmittelbare Glaubensgewißheit zuschrieb, sondern *obwohl* er sie nur mittelbar dazu rechnet, so legt er dabei einen weiteren, nicht vom Gesichtspunkt der Glaubensgewißheit bestimmten «Glaubens»-Begriff zugrunde. Die Texte der ersten Reihe bieten also keine *andere Ansicht* als die der zweiten Reihe, sondern verwenden eine *andere Terminologie*, wonach die mittelbaren Offenbarungswahrheiten noch unter die veritas catholica bzw. die haeresis fallen. « Atque hae (die mittelbar und unmittelbar geoffenbarten Wahrheiten) quidem tametsi non eodem loco et gradu, omnes tamen simpliciter sine additamento quaestiones fidei vocari possunt, nempe cum ex utrisque fidei veritas pendeat, cum utrisque coniuncta et copulata sit » (l. XII c. 5; III, 40). Diesen doppelten Sprachgebrauch mag man *bedauern*, weil er zu Mißverständnissen Anlaß geben kann, aber zunächst muß man ihn als *gegebene Tatsache* zur Kenntnis nehmen und ihn bei der Auslegung der Texte berücksichtigen.

Aber wir können doch einige Gründe angeben, die Cano zur Verwendung dieses weiteren Glaubens- und Häresiebegriffes bestimmten. Cano hat sich — das ist der wichtigste und entscheidende Grund — dem herrschenden theologischen *Sprachgebrauch* angeschlossen. Beispiele für diesen Sprachgebrauch haben Marín-Sola und Schultes angeführt[2]. Molina z. B., der die theologischen Konklusionen genau

[1] Siehe den Text oben S. 89.

[2] Die Belege siehe bei *Marín-Sola* (Rev. Thom. 1920, 2 ff.; L'évolution ... II 217 ff.) und bei *Schultes*, De definibilitate concl. theol.: La Ciencia tom. 23

so ausnahmslos von der Glaubensgewißheit ausschaltet wie Cano, sagt : « Fides ergo catholica duobus modis accipi potest ; uno presse, pro habitu et assensu eorum quae immediate, hoc est formaliter et in se revelata sunt : altero late, pro habitu et assensu tam horum quam eorum quae mediate, hoc est virtute et in alio revelata sunt : ut sunt conclusiones quae ex articulis deducuntur. Consuevimus enim dicere de fide esse quae ex articulis evidenter deducuntur »[1]. Das ist genau die Erklärung, die wir oben gegeben haben. Und was hier von fides gesagt wird, das muß genau so von den Ausdrücken haeresis, haereticus, wiederholt werden[2].

Der *innere Grund* für diesen Sprachgebrauch aber ist der, daß man auch zu Canos Zeiten noch nicht bloß dogmatisch und theoretisch an der objektiven Abgrenzung der Glaubensgewißheit interessiert war, sondern auch oder vielleicht noch mehr moralisch an der Absteckung der subjektiven Glaubensverantwortung. Glauben im vollen Sinne und ebenso Häresie fordern nach der *objektiven Seite*, daß es sich um eine von Gott unmittelbar bezeugte Wahrheit handelt, daß der Gewißheitsgrund der « Veritas prima revelans » vorliegt ; nach der *subjektiven Seite* aber muß das volle Bewußtsein von diesem Gewißheitsgrund gegeben sein, so daß die Gewissenshaltung der vollen Glaubenshingabe, bzw. der pertinacia vorliegt. *Wir* legen heute, wenn wir dogmatisch von Glauben und Häresie sprechen, allein auf den ersten Punkt Gewicht und abstrahieren von der subjektiven Einstellung ; die Anfänge zu dieser rein objektiven Betrachtung waren bereits zur Zeit Canos gegeben ; Cano aber ist ein Gegner davon und er entwickelt sehr scharfsinnig seine Gründe in l. XII c. 6 (III, 53 f.)[3]. Man kann

(1921) 317. Auch das Material, das *L. Garzend*, L'inquisition et l'hérésie, Paris 1913 bietet, könnte hiezu herangezogen werden.

[1] In primam partem D. Thomae q. 1. a. 2 disp. 1.

[2] Hat Marín-Sola schon den weiteren Begriff von fides, mit dem er selbst rechnet, faktisch zu wenig beachtet, so scheint er, wie übrigens viele andere, mit der Möglichkeit eines weiteren Häresiebegriffes überhaupt nicht zu rechnen.

[3] Cano weiß um die zu seiner Zeit sich zeigenden Tendenzen, mit « propositio haeretica » und Häresie den rein logischen, unwandelbaren Sachverhalt des objektiven Gegensatzes zu einer Glaubenswahrheit zu verstehen, ganz unabhängig von der subjektiven Einstellung und jeder historisch kontingenten Beziehung.

Cano ist aber Gegner von dieser Beurteilung der Häresie allein « ex genere et obiecto ». Die Häresie ist für ihn « summa quaedam infidelitatis species » ; nicht jeder materielle Irrtum in Glaubenssachen ist Häresie, sondern der formelle, bewußte Irrtum ; sie ist nicht ein logischer, dialektischer Gegensatz, sondern eine moralisch voll verantwortliche Widersetzlichkeit, die nur bei bewußter freier Entscheidung vorliegt. « Haeresis ... quae est summa quaedam infidelitatis

aber auch das Hauptgewicht auf den zweiten Punkt legen, auf die ethisch-religiöse Haltung des Glaubensgehorsams, bzw. der Widerspenstigkeit gegen die Bindung durch Offenbarung und Kirche [1]. Diese Gewissenshaltung ist aber nicht an das Gebiet der unmittelbaren Offenbarungswahrheiten gebunden. Wer an Folgesätzen festhält, von denen er weiß, daß sie sich mit den Glaubenswahrheiten nicht vertragen, oder wer nicht bereit ist, sich dem communis sensus ecclesiae unterzuordnen, « qui adversante catholica fide propriam sententiam videns volensque complectitur » (l. XII c. 7), dessen Glaubenshaltung ist wurmstichig. Die Grenzlinie, die man nach der religiös-moralischen Wertung um den Glauben und die Häresie zieht, greift weiter aus als die Grenzlinie, die von der rein dogmatischen Wertung der Glaubensgewißheit bestimmt ist. Die Bedürfnisse oder die Praxis der *Inquisition* haben dabei mitgewirkt. Die Kirche nimmt mit Recht an, so sagt Cano, daß, wer die in logischer Folgerichtigkeit mit den Glaubenswahrheiten verbundenen Sätze leugnet, nicht in den dabei verwendeten logischen Gesetzen oder natürlichen Erkenntnissen irrt, sondern die Glaubenswahrheit anzweifelt. In diesem Sinne ist die praec. 7. von l. XII c. 5 zu verstehen : « Wenn die Kirche oder ein Konzil oder der Papst oder die Väter einmütig eine theol. Konklusion ziehen und den Gläubigen vorschreiben, so wird sie genau so als katholische Wahrheit betrachtet, als ob sie in sich von Christus geoffenbart wäre ; und wer dagegen sich auflehnt, der wird genau so als Häretiker genommen werden, als wenn er der Heiligen Schrift und den apostolischen Traditionen sich widersetzen würde ». Und für diese Einschätzung gibt er folgende Begründung, die ebenso die engere erkenntnistheoretische, als auch die weitere moralische Umgrenzung von Glauben und Häresie festhält : « eorum (gemeint sind die errores circa conclusiones theol.) et fidei sit indirecta quidem et consequens, sed

species, errorque fidei catholicae adversus, non utcunque, sed perfecte, absolute, formaliter. Perfecta vero haec, absoluta et formalis repugnatia, quum sit etiam moralis, non modo dialectica, ex obiecto et genere seorsum non accipitur, nisi subiecta quoque, et voluntatis humanae ratio habeatur » (l. XII c. 6 ; III, 54).

Wesentlich an der Häresie ist also die pertinacia. Wann sie anzunehmen sei, hat Cano in langen Ausführungen entwickelt (l. XII c. 7). Dabei mahnt er zur äußersten Vorsicht. Man merkt, daß er das Arbeiten der Inquisition im Auge hat (l. XII c. 7 ; III, 66 ff.).

[1] L. XII c. 7, wo Cano ausführlichst über die pertinacia handelt, wird eine Definition durch die Kirche zur Vorbedingung der vollendeten pertinacia gemacht (III, 70 f.).

vera et naturalis repugnantia » (l. XII c. 5 ; III, 50). Mit dieser Zurechnung der Folgesätze zum Verantwortungsbereich von Glaube und Häresie steht Cano — und seine Zeit — noch ganz auf dem Standpunkt des hl. Thomas ; sie bildet, wie mir scheint, die eindrucksvolle Bestätigung der oben gegebenen Thomasinterpretation.

3. Die theologische Wertung der theologischen Konklusionen nach Dominicus Báñez.

Die Beurteilung der theol. Folgerungen vom Gesichtspunkt der Glaubensgewißheit aus, womit sich Thomas noch nicht beschäftigt hat, ist zur Zeit Melchior Canos zu einem wichtigen theologischen Problem geworden. Aber haben die anderen Theologen, bes. der thomistischen Schule, die Lösung genau so wie Cano gegeben ? Gehen sie, wie Cano, hier Hand in Hand mit Molina ? Nur *Dominicus Báñez* soll noch nach seiner Stellungnahme befragt werden [1].

1. Báñez vertritt mit Entschiedenheit die Ansicht des M. Cano, vielfach mit Berufung auf ihn, daß ein *spezifischer Unterschied* zwischen fides und Theologie besteht. « Fides non assentit veritatibus complexis per discursum, sed immediate innitiur divinae revelationi, ut latissime disseruimus in II-II q. 1 a. 1 » (In I q. 1 a. 2) « Ratio formalis specifica fidei », so heißt es an der zitierten Stelle, « non potest esse Theologica » (In II-II q. 1 a. 1 dub. 2 concl. 1) ; « obiectum Theologiae non est expresse revelatum per lumen supernaturale, neque per lumen naturale vel eius virtute sola acquisitum » (Ebend. concl. 3). Deshalb bekämpft Báñez mit Nachdruck die Ansicht des Dominicus de Soto, daß jede gewisse theol. conclusio Glaubensgewißheit habe (In I q. 1 a. 2 ad 3 ; und In II-II q. 1 a. 5 : « haec sententia merito a Theologorum schola reicitur ».

2. Báñez behauptet, genau wie sein Lehrer Cano, daß die Konklusionen trotzdem zum « *Glauben* » gehören, bzw. zur « *Häresie* » ; er erklärt aber ausdrücklich, daß das von der fides mediata zu verstehen sei. « Conclusiones, quae ex principiis fidei vel uno principio fidei et altero naturaliter evidenti per bonam consequentiam deducuntur, sunt proprie Theologicae scientiae conclusiones. Et nihilominus

[1] Scholast. commentaria in primam partem Angelici doctoris S. Thomae, Duaci 1614 ; in secundam secundae partis, Duaci 1615.

dicuntur esse conclusiones de fide non immediate, sed mediate, et oppositum illarum dicitur error circa fidem mediate : et qui contrarium sentit, venit in suspicionem haeresis, praesertim si philosophus est : quia ille non est credendus negare quae sunt nota lumine naturali, ac per consequens creditur negare principium fidei. Hanc sententiam tenet praeceptor meus Cano in libro XII de lociis Theol. c. 2 » (In I q. 1 a. 2 ad 3 ; ähnlich In II-II q. 1 a. 5 ad 1). Er behauptet, daß die Kirche vielfach propositiones theologicae definiert habe « tanquam de fide » und läßt sich darauf wie Cano den Einwand machen : ... « si error adversus propositiones Theologicas est etiam error adversus fidem, sequitur, quod fides et Theologia non sunt diversi habitus formaliter ... Ad hoc argumentum respondetur, quod sicut divina revelatio immediate est principium formale fidei, mediate vero Theologica scientiae, ita fides ipse immediate et per se solum inclinat ad articulos fidei et ea quae expresse revelata sunt, mediate vero et consequenter etiam versatur circa conclusiones, quae per evidentem consequentiam ex articulis fidei colliguntur. Unde necesse est ut dissensus circa propositiones Theologicas mediate et consequenter adversetur fidei » (In I q. 1 a. 8).

3. Es bleibt noch die Frage zu untersuchen, ob nach Báñez die conclusio theologica durch die *kirchl. Definition* Gegenstand der fides divina oder immediata wird. Marín-Sola behauptet es und beruft sich dabei bes. auf jene Texte, in denen Báñez die definierten Folgerungen als « de fide » bezeichnet, ihre Ablehnung als « häretisch ». Den wichtigsten Teil des Beweises, daß hiebei die beiden Ausdrücke im *engeren* Sinn von fides divina zu verstehen seien, hat sich aber leider Marín-Sola wiederum gespart, obwohl er selbst Báñez unter den Autoren aufzählt, die « fides » auch in weiterem Sinn gebrauchen [1]. Besonders dort, wo der Ausdruck haereticus gebraucht wird, hält Marín-Sola es für selbstverständlich, daß allein die fides divina in Frage stehen könne. Dabei hat Báñez selbst diesen Schluß abgelehnt ; denn Häresie liegt nach ihm auch vor, wenn der Glaube mittelbar (mediate) abgelehnt wird [2]. Somit hängt die Beweisführung Marín-

[1] *Marín-Sola* II 217.

[2] In II-II q. 1 a. 5 ad 1 : » ad probationem, scilicet quod haereticus esset qui illam negaret, ergo illa est de fide ; distinguo consequens ; dum inferetur, ergo illa est de fide immediate : nego consequentiam ; mediate vero : concedo consequentiam ».

Solas in der Luft. Er hat sich dadurch der Gefahr ausgesetzt, in die Texte zu viel hineinzulesen. Die Stelle In I q. 1 a. 2 ad 3 hat Marín-Sola als einen Hauptbeleg dafür angeführt [1], daß Báñez der *definierten* Konklusion volle Glaubensgewißheit zuschreibt : « At vero, si ab Ecclesia definiretur risibilitatem pertinere ad perfectionem humanae naturae, quemadmodum definitum est Christum habere duplicem voluntatem, humanam et divinam, iam qui negaret, esset haereticus ». Ist hier haereticus vom unmittelbaren Gegensatz zur fides divina zu nehmen ? Das ist jedenfalls zweifelhaft. Denn gerade an dieser Stelle, zwei Sätze nachher, beruft sich Báñez auf seine Übereinstimmung mit l. XII c. 2 der loci theologici, wo Cano wohl am schärfsten den wesentlichen Unterschied der conclusio theologica von den unmittelbaren Offenbarungswahrheiten betont hat. Noch mehr muß man sich wundern, daß Marín-Sola ohne weitere Begründung In I q. 1 a. 8 für die Definierbarkeit der conclusio theologica anführt [2] ; denn gerade an dieser Stelle erledigt Báñez den Einwand, als würde er Theologie und Glaube vermengen ; seine Worte seien von der fides mediata gemeint.

Und doch ist Báñez kein Gegner der Definierbarkeit der theologischen Konklusionen wie sein Lehrer Cano. Der einzige eindeutige Text hiefür ist In II-II q. 1 a. 5 d. 1 [3]. Dort handelt es sich um die Frage ob fides und theologia in einem Subjekt betreff der gleichen Wahrheit zusammen bestehen können. Báñez hält die bejahende Antwort für sehr wahrscheinlich und führt dafür folgenden Beweis : « Antequam in Concilio definiretur in Christo domino esse duplicem voluntatem, erat conclusio Theologica, Christus habet duas voluntates ... Per hoc quod in Concilio definita est huiusmodi veritas, conclusio iam habetur tamquam de fide *immediate*, et omnibus proponitur credenda sub anathematis interminatione ». Die Ausdrucksweise — Báñez spricht von « de fide immediate » — und der Zusammenhang ergeben einwandfrei, daß hier die *definierte* conclusio der fides *immediata*, divina zugerechnet wird. Wie sich die anderen Aussagen von Báñez damit vereinbaren lassen, ob ein gewisses Schwanken in seiner Einstellung angenommen werden muß, oder ob er doch schon immer der definierten Folgerung die Gewißheit der fides divina zuteilen

[1] Der Text wird von ihm immer wieder benützt : *Marín-Sola* I 512 ; II 164 ; II 233.

[2] *Marín-Sola* I 318 f. ; II 164 f. ; II 233 f.

[3] *Marín-Sola* führt einmal I 308 diesen Text an, hat ihn aber nicht ausgewertet.

wollte, soll nicht weiter untersucht werden. Nur darauf sei aufmerksam gemacht, daß sich bei Báñez das Bestreben anzubahnen scheint, den Ausdruck haereticus auf den unmittelbaren Gegensatz zur fides divina zu beschränken, während er für den « error circa fidem mediate » nur den *Verdacht* der Häresie annehmen will [1].

Unsere Untersuchung dürfte gezeigt haben, wie ein wichtiges theologisches Problem, das erst noch kaum beachtet wurde, sich immer mehr beherrschend in das Blickfeld der Theologen drängt, und wie dadurch die theologische Terminologie zu schärferer Ausprägung gezwungen wird. Wo aber sich diese präzisere Begriffsbildung noch nicht durchgesetzt hat, darf aus dem Gebrauch der gleichen termini noch keine Stellungnahme zur späteren Problemstellung abgelesen werden. Wer die Texte der Scholastik bis ins 16. Jahrhundert herab — dasselbe gilt von den kirchlichen Entscheidungen — für die Abgrenzung der Glaubensgewißheit im Sinne unserer theologischen notae oder Zensuren heranziehen will, der muß im einzelnen das Gewicht der Ausdrücke fides und haeresis prüfen ; unseren engeren Sinn darf er nur dann zugrunde legen, wo es sich genügend begründen läßt. Diese Art der Beweisführung ist schwieriger und anspruchsvoller, aber sie ist die einzig zuverlässige. Ich möchte mit Gilson, ein Wort von ihm verallgemeinernd, sagen : « La première chose à faire serait donc ne pas imposer (au passé) les cadres auxquels nous sommes accoutumés, mais dans lesquels il n'a jamais pensé » [2].

[1] Auch in I q. 1 a. 8 unterscheidet Báñez zwischen den von den Theologen aufgestellten Konklusionen und den definierten Konklusionen. Im ersten Fall, auch wenn die Theologen übereinstimmen, ist die Ablehnung « erroneum », verdient die « nota erroris » ; im zweiten Fall, wenn die Kirche sie definiert hat « tanquam de fide », « tanquam de fide tenendum », ist die Leugnung nicht mehr bloß Irrtum, sondern gegen den Glauben. Ob aber die fides immediata oder mediata darunter gemeint ist, sagt er nicht ausdrücklich. Man möchte meinen, daß Báñez hier fides im engeren Sinn versteht, da nur so eine Steigerung gegen den error, der ja doch auch schon zur fides mediata gehört, gegeben ist. Aber gerade im Anschluß an diese Stelle weist Báñez den Vorwurf zurück, er hebe den Unterschied zwischen Theologie und Glaube auf, ohne dabei von der Sonderstellung der bereits definierten Konklusionen eine Andeutung zu machen. So läßt der Text eine eindeutige Stellungnahme vermissen.

[2] Sens et nature de l'argument de saint Anselme : Arch. d'hist. doctr. et litt. du m. a. 9 (1934) 40.

Literarische Besprechungen.

Rufe nach « wissenschaftlicher Ekklesiologie ».

Unlängst hat M. D. Koster O. P. mit einem Buch [1] etwelches Aufsehen erregt, in dem er behauptet, eine wissenschaftliche Lehre von der Kirche sei noch nicht erreicht. Es darf eingehende *Inhaltsangabe* und *Stellungnahme* beanspruchen.

I.

« Die Ekklesiologie unserer Tage befindet sich noch im vortheologischen Zustand ». Monographien über Einzelfragen aus dem Gebiet seien da, aber « wegen des immanenten Auswahlprinzips des vortheologischen Denkens ist es dem vortheologischen Stadium eigen, gerade solche Einzelbehandlungen zu bringen » . . . « Die theologische Ekklesiologie ist aber keineswegs die Sammlung dieser Einzelmaterien oder ihre Synthese, sondern etwas ganz anderes ». Die Gleichsetzung der Vorstellung « Leib Christi » mit der Definition der Kirche besage die « Ineinssetzung von vortheologischem und theologischem Erkennen, von einer Teilsicht der Kirche mit ihrem Totalaspekt . . . vollendete Selbstüberschätzung, maßlose Überbewertung, Unmethodik, Verwirrung ». Der theologische Begriff, die Definition der Kirche müsse erst gewonnen werden. Man habe keinen Versuch gemacht, von der Vorstellung des « Volkes Gottes » in seiner konkreten Rechtsordnung aus die Kirche begrifflich zu fassen, noch auch von derjenigen der « Kultgemeinschaft » aus, sondern bloß von der des « Leibes Christi » aus. Das « Auswahlprinzip » bringe es mit sich, « daß weithin die gröbste Auslassung wichtigster Gegenstände anzutreffen ist. Die theologische Ekklesiologie darf sich nicht in diese Armut kleiden » (S. 14 f.). Es gehe um « die theologische Ganzkenntnis der Kirche » (16). « So wenig die Philosophie die homogene Fortentwicklung des vorphilosophischen Erkennens, sondern die Entwicklung des Inhaltes der überphilosophischen Totalweltansicht zum methodischen Ganzwissen ist, kann die Ekklesiologie (oder jeder andere Teil der Theologie) etwas anderes sein als der zum methodischen Wissen entwickelte Inhalt der totalen Glaubensanschauung von der Kirche . . . Vortheologische und theologische Ekklesiologie haben denselben vorgegebenen Grund : die totale Glaubensanschauung von der Kirche. Sie 'gebrauchen' sie anders : die erste immer in 'Auswahl', die letzte in 'Vollwahl' . . . Das 'vorurteilslose' Innewerden des Gesamtinhaltes 'Kirche' aus den allein von der lehrenden und

[1] *Mannes Dominikus Koster* O. P., Ekklesiologie im Werden. Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1940. 168 SS.

leitenden Kirche zu diesem Innewerden dargebotenen Dokumenten, und zwar in der gesamten Vorstellungsreihe, in denen diese die 'Kirche' darbieten, ist die Forderung » (17 f.).

Augustinus heißt hier « der Altmeister des bisherigen vortheologischen Stadiums der Ekklesiologie » (18). Er sei großenteils schuld an den erblichen Mängeln der seitherigen Schriften über die Kirche. « Wir haben als in jeder Hinsicht unzulänglich bei ihm hervorheben müssen : seine christologische Sicht der Kirche, seinen überforderten Heilspersonalismus, seine Voranstellung der Metapher 'Leib Christi' vor der Sachbezeichnung 'Volk Gottes', seine christologisch-heilspersonalistische Deutung jener Metapher, sein durch all das mitbedingtes Abweichen von der Total-Anschauung der Kirche in den zu seiner Zeit vorliegenden kirchlichen Lehrdokumenten » (19). Augustinus habe in mißbräuchlicher Weise unter « Leib Christi » die Verbindung Christi mit den Gliedern des Menschengeschlechtes verstanden oder gar die Welt als Ganzes. « Dadurch nimmt die Metapher bei ihm mehr oder weniger den Sinn dessen an, was man später die gratia capitis Christi und ihren Wirkbereich genannt hat : sie soll die Lehre von der *objektiv-hinreichenden und subjektiv-wirksamen Erlösung der Gesamtmenschheit und ihrer Glieder durch Christus theologisch zum Ausdruck bringen und bildet daher ein wesentliches Stück der Christologie*, nicht aber der Ekklesiologie » (40). Augustinus sei darin falsche Wege gegangen, weil er die Gnadenverbindung mit Christus in den Vordergrund seiner Spekulation über den « Leib Christi » stelle statt der Verbindung, die auf dem sakramentalen Charakter fußt, zumal er vom letzteren eine verkehrte, unfertige Vorstellung hatte. Scheeben ist dem Vf. Muster einer zwiespältigen Ekklesiologie, obschon er « wie kein zweiter in der Neuzeit die ekklesiologische Bedeutung der Charaktere erfaßte » (32 f. ; 45 f.). « Hätte Augustin vermocht, was Thomas vermochte : die Gleichbildung mit dem Priester Christus durch die Charaktere als gliedschaffende Teilnahme am Priestertum Christi zur Konstituierung der Kirche zu unterscheiden von der Gnadenähnlichkeit durch den Gnadenstand mit dem *begnadeten* Priester Christus zur Gotteskindwerdung der Eigen-Person und nicht den Charakter und seinen Sinn durch den immer wieder betonten Gnadenpersonalismus zu verschleifen, dann würde manches in der Ekklesiologie anders geworden sein. Dazu war die Glaubensbesinnung damals noch nicht reif. Ist sie es wohl heute ? ... Die meisten Theologen aller Richtungen gehen bis zur Stunde unter gänzlicher Nichtbeachtung der Entwicklung der Ekklesiologie durch Thomas zum Schaden der Ekklesiologie darin noch durchweg mit Augustin. Einige besonnenere Stimmen werden allerdings in jüngster Zeit laut. Sie legen aber noch immer das Hauptgewicht auf die Gnadenverbindung der Einzelnen mit Christus statt auf die Gnadenverbindung mit Christus *und* miteinander » (47).

Statt des übertriebenen und einseitigen Heilspersonalismus augustinischer Prägung lehre die Bibel unverkennbar einen « zwischen- und endzeitlichen Heilskollektivismus, nach welchem dem Personen-Ganzen, in dem der Einzelne heilsgeschichtlich zu stehen hat (sei es das alte, sei es das neue 'Volk Gottes'), die Ehre, das Reich und das Heil zuerst zukommt,

und dem Einzelnen nur durch Teilnahme und Eingliederung in das Ganze » (49). « Nach Paulus ist (also) der 'Leib Christi' eine vollendete 'Körperschaft', und diese ist identisch mit dem 'Volke Gottes'. Und das ist die Ekklesia. Nicht aber wie bei Augustin die Welt und die Summe oder Gesamtheit der einzelnen Begnadeten und Prädestinierten seit Beginn der Welt, zu denen im besonderen freilich die in der eigentlichen Kirche Begnadeten zählen, und dann schließlich auch noch die eigentliche Kirche » (51). Der Vf. will mithin sagen, der rechte Begriff vom Leibe Christi und von dessen Gliedern müsse statt Gnade und Prädestination die sakramentalen Charaktere zum Ausgangspunkt nehmen. Thomas von Aquin lehre, daß der Heilspersonalismus durch die Gnade das Votum der Kirchengliedschaft durch den Taufcharakter einschließe und nur dieses Votums wegen die Gnade zuteil werde. « Dadurch ist eben unzweifelhaft gesagt, daß nur im Verband der Kirche, die durch die sakramentalen Charaktere begründet wird, die Eigenperson zum Heil kommt. Das heißt in moderner Sprache nichts anderes als : der Einzelne kommt als Person zu Gnade und Heil nur unter der Voraussetzung, daß er im 'Heilskollektiv', in der 'Körperschaft' Christi, in der Kirche und durch sie zu Gnade und Heil kommen *will*. M. a. W. der biblische zwischenzeitliche Heilskollektivismus wird damit wieder restlos statuiert. Hinsichtlich des endzeitlichen Heilskollektivismus ist bei Thomas wie bei allen Theologen eine große Auslassung festzustellen, da sie nämlich die nach den Weissagungen des AT und des NT zuerst und originativ dem 'Volk Gottes' endzeitlich zukommende Ehre und Heiligung nicht berücksichtigen » (53 f.). Schon hier bietet uns der Verfasser dann eine seinen Gedanken entsprechende Definition des « Leibes Christi ». Die Summe der begnadeten und prädestinierten Einzelpersonen gleiche zwar demselben, sei aber nicht dieser « Leib ». « *Der ist vielmehr das auf Grund der sakramentalen Charaktere begründete und durch sie gestufte und gegliederte Personenganze oder Heilskollektiv, insofern es sich nach den Weisungen des Stellvertreters Christi leiten läßt* » (54).

Hier schaltet K. Richtlinien eines Programms ein. « Es wird gewiß noch eine geraume Zeit dauern, bis der Primat des zwischen- und endzeitlichen Heilskollektivismus wieder voll und ganz im kirchlichen Bewußtsein steht. Es muß dazu eine Blickverschiebung eintreten, die nicht den Heilspersonalismus verkürzt, wie dieser den Heilskollektivismus entschieden falsch beurteilt hat. Sondern es gilt vor allem einzusehen, daß es erstens ein doppeltes Heil, ein kollektives und ein persönliches, gibt, von denen beides zeitlich-diesseitig und ewig-jenseitig sein soll — wie denn auch jedes seine gesonderte Grundlage hat und jedes zeitlich und ewig verloren gehen kann. Zweitens ist sehr wohl zu beachten, daß das diesseitige kollektive Heil in der Hand Gottes Werkzeug und Mittel, wenngleich nicht das allein — hat es doch seinen Eigensinn und -wert darin, daß es 'gemeinschaftlich' ist —, zum persönlichen Heil dienen soll. Daher überschneiden sich beide, so daß es Menschen gibt, die des einen oder des andern entbehren : schuldbar und nicht schuldbar. Drittens muß die einseitige Sprechweise vom nur persönlichen Heil korrigiert werden. Gewiß

ist die theologische Lösung noch lange nicht spruchreif. Doch das Problem besteht — und nach der besten theologischen Lösung wird seine praktische Schwere um nichts gemindert werden. Die wird bestehen bleiben, wie sie bis jetzt bestand. Als das Geheimnis der Heilsordnung und Vorherbestimmung werden Theologie und Leben das doppelte Heil zu sehen und sich ihm zu beugen haben » (55 f.). Nach Angabe der Gründe, die Augustinus zu seiner Auffassung des Leibes Christi führen, heißt es : « Solange nicht das lehramtliche Zeugnis, sondern die ganz persönliche Meinung Augustins praktisch als Norm der Ekklesiologie anerkannt wird, solange macht diese keinen richtigen Schritt vorwärts, solange ist das große Selbstbewußtsein, das sie heute beweist, nicht gerechtfertigt » (63).

Es folgt eine Darlegung und Kritik weiterer Deutungen des Wesens der Kirche, unter anderm des sog. Kultgemeinschaftsgedankens, worauf der Vf. diesen ersten Teil seiner Arbeit mit der Feststellung schließt : « Es sind somit zwei 'Kurzschlüsse' in den Deutungen des heutigen Glaubensbewußtseins festzustellen : ein sachlicher hinsichtlich der Verkürzung der kirchlichen *Gliedperson*, ein methodischer in der Verwertung der *Lehrzeugnisse der Kirche über sich selbst* » (81 f.).

Der 2. Teil des Buches will Anweisungen geben, wie der Theologe sich zum « gegenwärtigen Glaubensbewußtsein von der Kirche » zu verhalten habe. « Das heutige allgemeine Glaubensbewußtsein von der Kirche zeigt ihm unzweideutig seine jetzige Aufgabe, die eben in nichts mehr und nichts weniger besteht als in dem Erfüllen des Wunsches der Gläubigen, der auch sein eigener ist, nach dem *theologischen* Verständnis der von ihnen allen so lebendig im Glauben ergriffenen Kirche, indem er aus der Zeit und mit ihr für die Gläubigen durch die *theologische Entfaltung dieses einen Gegenstandes wahrhaft theologisch arbeitet*, so wie das heute zu geschehen hat ». Er müsse sich hüten, « Glaubensverkündigung und -erweckung als seine Aufgabe anzusehen. Er wird ebenso ahnungsmäßig bestimmt ausgegebene und allgemein angenommene Positionen trotz ihrer vermeintlichen Gründe deswegen von vornherein kritisch betrachten und ablehnen, weil sie irgendwie — das braucht in keiner Weise restlos gedanklich geklärt zu sein — mit dem allgemeinen Glaubensbewußtsein und dem Gesamtlehrzeugnis der Kirche nicht ganz übereinkommen » (89 f.). Viele moderne Christen und Katholiken fürchteten, die Kirche beschneide allzu sehr die Rechte der Persönlichkeit. « Für sie ist alles mit dem Verdacht belastet, zu entpersonalisieren. Man kann ihnen hierbei nicht nur unrecht geben. Sie spüren den bedauerlichsten Punkt sehr vieler Darstellungen über das Corpus Christi, in denen von 'organischer Bindung', 'organischem Ganzen', 'Ganglien des Leibes Christi', von 'lebendigem Organismus', von 'organischer Einheit', vom 'Blutkreislauf', von 'organischen Verhältnissen', 'organischer Gliederung', von 'belebtem Leibe' und ähnlichem zu ausschließlich und zu einseitig gesprochen wird. Das muß tatsächlich zu dem Eindruck führen, es handle sich hier um einen entpersonalisierenden Christismus, Papismus und übernatürlichen Biologismus. Dem modernen Christen, der hinsichtlich seiner Persönlichkeit so überaus feinfühlig geworden ist, kann nur eine Ekklesiologie zusagen, die genauestens dar-

legt, was der Eigen- und was der Gliedperson in der Kirche zukommt. Keineswegs aber eine solche, die auch nur den Schein der Verwaschung an sich trägt. Das ist ein großer Vorteil, den der Ekklesiologe sich nicht entgehen lassen darf. Er wird dadurch einfach genötigt, den so schwierigen Fragen nach der kirchlichen Gliedschaft und nach dem *Gliedschaftsprinzip der Kirche* nicht länger aus dem Wege zu gehen und mit ihrer Darlegung wie mit einem Schlag Licht in die Verwischung von Glied- und Eigenperson, Glied- und Eigentätigkeit, Glied- und Eigenziel, Glied- und Eigenwohl zu bringen, anstatt durch eine des rechten Sinnes entbehrende Wiederholung von 'organischer Einheit, Verbindung' usw. die Schwierigkeit zu vergrößern und ihre Lösung noch weiter hinauszuschieben » (91 f.).

Grundsätzlich sei Gliedschaft Christi und der Kirche zu unterscheiden. Die Kirchenlehre betrachte die Taufe als Faktor der Eingliederung in die Kirche, aber es gebe dabei Vollglieder und Teilglieder, erstere seien die Katholiken im Gnadenstand, letztere umfaßten « reine Gebrauchsglieder oder Verwendungsglieder und Konstitutionsglieder », diese letzteren wiederum sind entweder « volltätige » oder « teiltätige », die « teiltätigen » wären « alle sogenannten akatholischen Christen » (94). « Die Ableitung der Stufung der kirchlichen Gliedschaft ist — um sie in Verbindung mit dem Grundgedanken dieser Schrift zu bringen — nicht aus 'Leib Christi', sondern nur aus 'Volk Gottes' möglich. Ein Leib hat nämlich nur Vollglieder und nie bloße Verwendungsglieder, wie sie dagegen das 'Volk Gottes' haben muß » (95). Behindert werde die « rein theologische Behandlung der Kirche Gottes » ferner durch die Vorliebe für poetisch-rhetorisch-metaphorische und mehrdeutige Denk- und Redeformen, die sich hier mit dem angeblich « mystischen » Charakter des Gegenstandes zu rechtfertigen suchten. Was da für die Verkündigung passe, sei aber der Theologie unangemessen. « Es ist gewiß niemand verwehrt, in der freieren Denkart der vortheologischen Stufe des Glaubens zu verbleiben und die ihr entsprechende Darstellungsform in Anwendung zu bringen. Es ist aber verkehrt, alle darauf festlegen und die geschürzte Art der Theologie und ihrer Sprachform nicht gelten lassen zu wollen. Nichts erlaubt einem Menschen, eine einzelne oder eine ganze Reihe solcher Begegnungsweisen als nicht der Sache entsprechend zu bezeichnen und abzutun, wenn sie von der Sache geradezu gefordert werden. Wie die Verkündigung nicht jedermanns Sache in der Kirche ist, so noch weniger die Theologie, weil zu letzterer eine Reihe solcher Voraussetzungen verlangt werden, wie sie unmöglich allen zu eigen sein können. Daher ist es auch nicht jedermanns Neigung entsprechend, sich auf das vortheologische Denken festlegen zu lassen » (98).

Ein 3. Teil befaßt sich mit den « Versuchen und Theorien einer theologischen Bestimmung der Kirche ». Eine « theologisch einwandfreie und richtige Wesensbestimmung der Kirche » liege nicht vor. Eine radikale Richtung leugne deren Möglichkeit überhaupt, ein Mysterium sei nicht solcherweise erfaßlich. In unbedachter Vorentscheidung werde hier die Kirche « geradezu vergötzt ». Die « alte Gleichsetzung der Kirche mit Christus » sei unhaltbar und nähre sich « von stets neuen Mystifikationen » (104). Eine andere Ansicht (in drei Formen) befürworte die Beschränkung

auf die bildlichen Analogien, die der Heiligen Schrift zur Andeutung des Wesens der Kirche dienen und degradiere dieselben zu einer Art « Abfindung » und « Trost », was beim Vf. Entrüstung hervorruft. Eine weitere Meinung gehe dahin, « Leib Christi » sei die gültige, einzige Wesensbestimmung der Kirche. In der Schrift aber verkünde nur Paulus die Kirche unter diesem Namen. Auf dem Vaticanum sei ferner ein Theologenschema, das diesen Standpunkt vertrat, von vielen Bischöfen zurückgewiesen worden. Vor « Leib Christi » habe tatsächlich die Bezeichnung « Volk Gottes », die oft in den Meßorationen erscheine, manches voraus. Insbesondere werde dadurch « der für das Glaubensverständnis so verhängnisvolle Einfluß auf die Phantasie und sinnliche Anschauung viel leichter verhindert und der Gemeinschaftscharakter so deutlich ausgesprochen, wie es in der Glaubensverkündigung eben geschehen kann, die daher diesen Ausdruck auch so oft und so eindringlich verwendet » (115 f.). Die Reden über « Leib Christi » hätten « ein Mißverständnis nach dem andern im Gefolge ... da man den Bedeutungswandel, den der Ausdruck 'Leib Christi' bis heute angenommen hat, nicht beachtete. Was zur Zeit des Apostels die Bezeichnung der konkreten Kirche war, insofern sie in sich gestuft ist und körperschaftlichen Charakter hat, ist durch Augustin zur Bezeichnung des heilsgeschichtlichen objektiven und subjektiven christologischen Verhältnisses der Einzelglieder des Menschengeschlechtes zu ihrem Erlöser geworden. Dieser Bezeichnung fügte man im Mittelalter die besondere hinzu, durch welche die sakramentale Gnade der Eucharistie der 'mystische' Leib Christi genannt wurde. In der Gegenwart bedeutet 'Leib Christi' durchweg die Gesamtheit der subjektiv erlösten Einzelpersonen. Nach dem Gesetz der Gleichzeitigkeit der einmal aktuell gewesenen Denkinhalte schwingen natürlich heute bei der Nennung des 'Leibes Christi' alle diese Bedeutungen mit, wenngleich am wenigsten die erste, auf die es doch vor allem ankommt, da sie diejenige des kirchlichen Lehrzeugnisses ist ... wie unerleuchtet der Gebrauch des Ausdruckes sein kann, zeigt nichts deutlicher, als daß er bei den einen zum Ausdruck ihres Ressentiments gegen jegliche Apologetik der Kirche geworden ist ; bei andern zu dem ihrer Abneigung gegen die nun einmal zum Wesen der Kirche gehörende sakrale Rechtsordnung ; bei andern zum Schlüssel ökumenischer Vereinigungsversuche ; andere verwenden ihn dazu, das Verhältnis der Gesamtmenschheit zu Christus ohne weitere Unterscheidung auszudrücken ; bei andern dient er dazu, ein bestimmtes, rein äußeres zufälliges Verhältnis von Christen untereinander zu bezeichnen, etwa das einer Pfarrei oder Abtei ; und wieder bei andern zur vermeintlichen theologischen Stütze des Solidarismus » (117 ff.). Eine vierte Richtung halte die theologische Wesensbestimmung der Kirche grundsätzlich für möglich : sie bedeute « einen Fortschritt in der theologischen Klarheit, der nicht hoch genug angeschlagen werden kann, wenngleich diese Meinung sich über ihre eigentliche Begründung noch nicht eindeutig geäußert hat und auch die Wesensbestimmung der Kirche nicht selber vorlegt. Sie hat bisher nur vier Wege zu derselben geboten ... Daß es allein schon vier Wege geben soll, beweist den vortheologisch-dialektischen Charakter auch dieser Ansicht » (122 f.). Alle vier vorge-

schlagenen Wege sind nach K. ungangbar, den zweiten, von den Ursachen der Kirche her, läßt er in etwa gelten.

Der 4. Teil des Buches wird überschrieben : « Die Stoffauslassung und die Methodenmängel der heutigen Ekklesiologie ». Diese bestehe immer nur aus Teilbetrachtungen, es gebe zwar « Ansätze » zu einer wissenschaftlichen Behandlung, aber « sehr unmethodisch und mehr nach Art eines Hinwurfes » (125), von einseitigen Gesichtspunkten her, ohne die Einseitigkeit offen einzugestehen. « Der Behandlungen des Verhältnisses der Kirche zu Christus haben wir vorläufig genug, doch viel zu wenig von jenen, die mit Ernst, Sachlichkeit und Würde unzweideutig dartun, daß dieses Verhältnis erst aus dem Wesen der Kirche folgen und nicht dieses selber sein kann, wie man immer wieder lesen und hören muß » (126). Alle erklärten die Kirche für eine Gemeinschaft eigener Art, ohne deutlich « die ihr und nur ihr eigentümliche konstitutive Sozialrelation zwischen ihren Gliedern und die reale Grundlage dieser Sozialrelation » aufzuweisen. « Wo ist weiter die Kirche als das sakrale Ordnungs- und Tätigkeitsganze menschlicher Personen, das sie als Gemeinschaft wesentlich ist, dargestellt ? Man gebe sich doch keiner Täuschung darüber hin, daß es so gut wie wertlos ist, immer die Ämter in der Kirche zu erwähnen, wenn man nicht genau so oft und so deutlich und vorher gesagt hat, weshalb die Kirche diese Ämter und keine anderen haben kann und haben muß ! Wie anders aber ist das möglich, es sei denn, man behandelt die Gemeintätigkeit der Kirche und die sie konstituierenden Teile, zu denen gerade die Ämter gehören ». Es müßte dazu eine Erörterung über « Gemeingut », « Gemeingesetz und -recht » geboten werden. « Man kann ruhig zugestehen, daß in der modernen Ekklesiologie nicht einmal die Namen für die hier genannten Dinge bekannt sind ». Die bestimmten Fähigkeiten, die erst kirchliches Handeln ermöglichen, « die kaum mehr gekannten sakramentalen Charaktere und die Charismen » wären theologisch darzustellen, ebenso die kirchliche Autorität und « die Einflußmächtigkeit des Gemeingutes auf das Kirchenganze und seine einzelnen Glieder », ferner Vermittlung, Vermittler und Auswirkung der Autorität, Unterschied von Glied- und Eigenperson, Glied- und Eigentätigkeit, Glied- und Eigengut, kirchliches Ethos, kirchlicher Gemeingeist, sakral-übernatürlicher Volks- und Körperschaftscharakter der Kirche, ihre übernatürliche Rechtsfähigkeit, ihre Wesens-, Daseins-, Individuations- und Tätigkeitsordnung, Tugend der kirchlichen Gemeingerechtigkeit, Doppelcharakter kirchlicher Tätigkeit als Kult des Priestertums Christi und instrumentale Heilstätigkeit, Dienstcharakter der Kirche in der Hand Christi bei Kult und Heilszuwendung (127). All das fehle in den bekannten Büchern über die Kirche, sie böten bloß, was die sog. Apologetik übriggelassen habe, je nach den Autoren bald mehr, bald weniger. Scheeben habe manches vom Obigen in seiner Dogmatik wenigstens erwähnt. Die Zeit vor dem 15. Jahrh. sei z. T. weiter gewesen als die heutige Theologie in der Berücksichtigung und Beantwortung dieser Fragen. « Wie nahe z. B. die heute so einseitig vertretene These vom gnadenhaften Charakter des 'Leibes Christi' der Grundthese des Donatismus kommt, der bekanntlich die Kirchenzugehörigkeit und die Wirksamkeit

der kirchlichen Handlungen vom persönlichen Gnadenbesitz abhängig sein ließ, dürfte kaum bekannt sein. Ebensowenig aber auch die Nähe zu der Zwinglischen These von der nicht-gemeinschaftlichen Verbindung der begnadeten und auserwählten Einzelnen und deren verbindungslosem Nebeneinanderstehen, trotz der vielen Worte, die über Gemeinschaft und das 'Füreinander' fallen ». In der Vergangenheit war man sich klarer über « das Grundprinzip der Kirchlichkeit, die sakramentalen Charaktere mit den durch sie begründeten gegenseitigen Beziehungen der Kirchenglieder untereinander »; die Charaktere gehörten nicht weniger zur übernatürlichen Ordnung als die Gnade, nicht als eigenpersönliches, aber « als erstes soziales Heilsprinzip » (129 f.), wie auch die Charismen, die zum Werkzeug Christi für die Kirche machen. Es « kann jede vernehmliche Geste des einen für den anderen charismatisch werden, wenn Christus sich ihrer als eines Sozialfaktors zu seinem Heile bedient » (131). « Zwar hat in neuester Zeit Scheeben versucht, den sakramentalen Charakteren als Prinzipien der Kirchlichkeit wieder gerecht zu werden. Leider hat er mit der These vom Charakter als in *jeder* Hinsicht 'aktiver Teilnahme am Priestertum Christi' ungeheuer zur heutigen Verwirrung beigetragen » (133).

Methodische Mängel der heutigen Ekklesiologie stammten daher, daß vor allem Seelsorgsgeistliche mit aktivistischen Tendenzen von ihren Gesichtspunkten und Bedürfnissen her diese Fragen aufgegriffen hätten. « Für diese Denkart sind real im eigentlichen Sinne die einzelnen Dinge und Handlungen in der Kirche. Was dahintersteht, ist kaum großen Nachdenkens wert. Man will nicht das Kirchenleben theologisch ergründen, sondern es erfahren, mitmachen und genießen. Es *veranlaßt* und gestattet Gedanken, geht aber nicht umgekehrt aus ihnen hervor. Die Erfahrbarkeit der Kirche ist das Ganze ; Anschauung, Vorstellung und Gefühl vergegenwärtigen sie, nicht die sorgsam abgewogenen theologischen Gedanken » (136). Man unterschiebe hier der Theologie eine falsche Aufgabe in der Annahme, « daß der Gemeinnutzen der Theologie genau so wie derjenige der Verkündigung ein solcher unmittelbar der einzelnen Kirchenglieder sei und nicht, wie es allein richtig ist, ein solcher unmittelbar der Gesamtkirche in ihrer Aufgabe, das Glaubensdepositum zu entfalten und zu explizieren, und erst mittelbar der einzelnen Kirchenglieder. Hier an diesem Punkte stoßen zwei Grundanschauungen und zwei Grundaffekte aufeinander : der neuplatonisch-augustinisch-personalistische und der biblisch-kollektiv-sozial-kirchliche, die gerade in der Ekklesiologie zur Auseinandersetzung kommen werden und kommen müssen. Hier werden die theologischen Kämpfe der allernächsten Zukunft auszutragen sein » (140).

Unter « Ergebnisse » bemerkt der Vf. unter anderm, methodisch habe man auszugehen « allein von den Gegebenheiten über die Kirche in der heutigen Glaubensvorlage . . . und zwar zuerst von denjenigen der 'ordentlichen' und nicht der 'außerordentlichen' Verkündigung. Dieselben sind vor allem zu finden in den heutigen liturgischen Gebeten, unter denen wiederum jene den Vorzug haben, die am deutlichsten und bildlosesten lauten und offensichtlich auch die gebräuchlichsten sind. Diesem Grundsatz folgend wurde festgestellt, daß die bildlose und sehr deutliche Sach-

bezeichnung 'Volk Gottes', 'dein Volk' heute in der Liturgie an erster Stelle steht » (143). Für K. war « die Feststellung unvermeidlich, daß die heutige Corpus-Christi-Richtung wie auch die Kultgemeinschafts-Richtung als 'Wege' der Ekklesiologie wegen ihrer Sinngebung von 'Corpus Christi' meist schon im Ansatz verfehlt sind. Beide nehmen nämlich nicht den methodischen Ausgangspunkt von der deutlichen und bildlosen Sachbezeichnung der Kirche : 'Volk Gottes' » (144 f.). K. schildert dann die Vorteile dieses von ihm befürworteten Ausgangspunktes.

II.

Man sieht, daß K. große Pläne mit diesem Buch zu verwirklichen bemüht ist, daß es ihm an Entschlossenheit, ja Schroffheit dafür nicht fehlt. Der Inhalt des Buches scheint uns großenteils berechtigt in seinen Aussetzungen, daneben großenteils utopistisch in seinen Zielsetzungen. Manche Behauptung treibt K. auf die Spitze, verabsolutiert sie und so wird sie trotz eines dicken Wahrheitskornes oder richtigen Ausgangspunktes doch wieder einseitig und falsch. Recht hat er mit dem Hinweis, daß heute viel von Unzuständigen über den « mystischen Leib Christi » geredet und geschrieben wird, die mehr rednerische, stilkundige, dichterische, phantasievolle, gefühlsselige Übungen und Vorführungen damit zu beabsichtigen scheinen als Darlegung einer ernstgenommenen, durchdachten Wahrheit. Auch von solchen, denen man Besseres zutrauen dürfte, die aber von unzureichender, bzw. wahllos zusammengetragener Grundlage ausgehen oder von vorneherein Erbauung, Begeisterung um jeden Preis entfachen wollen. Wertvoll ist die Untersuchung, was eigentlich « *mystisch* » hier laut kirchlicher Tradition bedeute, nämlich wesentlich, wie schon L. Deimel [1] feststellt : metaphorisch. Treffend bemerkt K., daß man mit dem « Mystischen » der Kirche « jegliche Unklarheit der Gedanken und Sprache über das Geheimnis der Kirche deckt » und sich bei sachlicher Kritik darauf zurückzieht (34). Mit guten Gründen warnt er vor einem sturen, flachen Biologismus in Anwendung auf die Kirche (42). Er sieht auch richtig, wenn er die Scheidung und Gegenüberstellung von Kirche als « Gesellschaft » — Kirche als « Gemeinschaft » für verfehlt erachtet. Seine Kritik des « Kultgemeinschaftsgedankens » birgt Gründliches (72 ff.). Er legt den Finger auf eine offene Wunde, wenn er aufmerksam macht auf die z. T. buchgewerblich von rührigen Verlegern aufgegriffene Popularisierung des Leib-Christi-Gedankens. Im Recht ist er, wenn er hervorhebt, daß eine *ganze* Ekklesiologie die körperschaftlich-juridische Wesensseite der Kirche Christi unmöglich unterschlagen darf, im Gegenteil, gerade darauf mit besondrer Denkbemühung und Vertiefung sich zu verlegen hat. Weise mahnt er : « Man hat sich angesichts der Wesensbestimmung der Kirche wieder ganz bewußt zu werden, daß theologische Wesensbestimmungen schwerer, seltener, vornehmer und sozialer sind, als man aus moderner Umwertung und Flüchtigkeitshaltung wahrhaben will, und daß

[1] *L. Deimel,* Leib Christi. Freiburg i. Br. 1940.

mit den lauten Rufen vom 'Jahrhundert der Kirche' nicht viel getan ist » (120).

K. bemerkt einmal : « Allgemach begreifen wir heute : wie es keine Dogmenerzwingung geben kann, so kann es auch keine Ekklesiologieerzwingung geben. Jeder theologische Traktat ist immer nur durch langsame, nüchterne, bedachtsame und doch begeisterte und fromme Arbeit sozusagen von Jahrhunderten entstanden. Unsere Generation irrt mit ihrer Meinung, weil es in profanen Bereichen, wo es mit in unsere Hand gelegt ist, schneller geht als früher, müßte das auch im sakralen Bereich zutreffen. Hier liegt nur in unserer Hand, das Unsrige zu tun oder zu unterlassen, die Ekklesiologie liegt nicht in unserer Hand, so daß von unserer Bemühung allein ihr Entstehen gesichert wäre » (21). Das würde durchaus stimmen, wenn nur der Vf. nicht zu übersehen schiene, daß auch in profanen Dingen die Auffindung der objektiven Wahrheit durch den Menschen nicht von menschlicher Bemühung « *allein* » abhängig sein kann, und daß menschliche *Wissenschaft*, auch menschliche Glaubens*wissenschaft*, d. h. Theologie, nicht einfachhin mit objektiver Wahrheit identifiziert werden kann. Leider ist das Buch von K. nicht frei von einem gewissen Ungestüm und gelegentlichen Unmut, was ihn zu einzelnen Fehlurteilen verführt und den Eindruck erwecken mag, er suche die Ekklesiologie eben doch zu erzwingen. Es mag ja das z. T. der heilsamen Aufrüttelung jener Theologen dienen, von denen man auf diesem Gebiet etwas Gutes erwarten könnte. Überspanntheiten indes schaden der Sache. Mit den *Schlagworten* « vorwissenschaftlich », « vortheologisch », « Ekklesiologie », « Ekklesiologe » wirft K. jeden Augenblick wie mit Beschwörungsformeln um sich, die böse Geister vertreiben und gute herbeirufen sollen. Dabei wird einiges als « vorwissenschaftlich », « vortheologisch » diskreditiert, was eine echte Theologie weder früher noch später missen kann, z. B. Monographien über Einzelgegenstände (15), bloße, dafür aber eingehende und objektiv gehaltene « Bibel- bzw. Vätertheologie » (107), gelegentliche theologische Dialektik, wo und solange sie in einer Frage eben das relativ Beste ist (112), Wortuntersuchungen, Namens- und Bedeutungserklärungen (122). Seit wann ist denn nur die gelungene Synthese und nicht auch die notwendige und stets zu revidierende und zu ergänzende *Analyse* « wissenschaftlich », « theologisch » ? — Ist denn nicht gerade die Theologie aus ihrer Natur heraus kaum je auf einem Gebiet vollkommen « abgeschlossen », « fertig » und « letztgültig » ? — Es gibt doch auch eine *Dogmenentwicklung*, bei der das Lehramt der Kirche selber im Lauf der Zeiten unter Beistand des Heiligen Geistes zu immer klarerer Erkenntnis und Darbietung einzelner Wahrheiten des Offenbarungsvermächtnisses gelangt, sodaß die Theologie von dort her neue Gesichtspunkte, Richtlinien, Schlaglichter für vermeintlich « abgeschlossene » Fragen und Fragenkomplexe, für angeblich längst festgegossene Synthesen erhalten kann. Wann vermöchte sich dann eine Theologie wirklich « theologisch » zu nennen, wenn die Maßstäbe K. zur Anwendung kämen ? Ist « vorwissenschaftlich », wie auch « unwissenschaftlich », nicht zuweilen wie ein Schimpfwort geworden, mit dem komische Gestalten einander umzubringen suchen ?

S. 107 f. legt Vf. großen Nachdruck auf « *das gegenwärtige Lehrzeugnis und Glaubensbewußtsein* » der Kirche, das für den Theologen *die* Richtschnur zu Verständnis, Beurteilung, Rechtfertigung des Vergangenen, der Väter, der Schrift sein und bleiben müsse. Dazu folgendes : Die Rede vom « *gegenwärtigen* » Lehrzeugnis der Kirche kann vernünftigerweise und nach katholischem Dogma nur den Sinn haben, daß man nicht *gegen* inzwischen erfolgte unfehlbare Entscheidungen auf das frühere Stadium der noch nicht erfolgten zurückgreifen kann, das Frühere vielmehr im Licht der neuen Entscheidungen zu betrachten ist, wenn diese gleiche oder verwandte Gegenstände betreffen. In Fragen aber, wo ein Unfehlbarkeitseinsatz nicht vorliegt, ist der Standpunkt des Vf. eine Mystifikation, ähnlich wie seinerzeit die Behauptungen von Charlier über « mündliche » Verkündigung als nächstentscheidenden Faktor in der Kirche [1]. Vom « Glaubensbewußtsein der Kirche » soll, will man nicht steriler Verschwommenheit und Unverbindlichkeit verfallen, überhaupt nur gesprochen werden in Dingen, die durch längere Zeit als Glaubenslehre der Kirche feststehen oder auf unfehlbare Entscheidung hin angenommen wurden.

S. 108 lesen wir : « Was im besondern die Väter angeht, so wäre es an der Zeit, sich dessen wieder mehr bewußt zu werden, daß Väterzeugnisse selbst auf ihrem eigenen Gebiet immer nur wahrscheinlich sein können, da einzig und allein die Entscheidung der lehrenden Kirche die Gewißheit für den Offenbarungscharakter und den authentischen Sinn einer Lehre geben kann. Das gleiche gilt von den sogenannten Erklärungen der Schrift. Von hier ergibt sich notwendig, daß die gehäuften Vätertexte nur eine gehäufte Wahrscheinlichkeit ergeben können. Tausend Wahrscheinlichkeiten sind keine Sicherheit ». Diese Sätze scheinen uns bloß teilweise richtig, nämlich für *Vätertexte und Zusammentragung solcher*, die zum Urteil führen, es handle sich mehr oder weniger um eigene Ansichten und Spekulationen der einzelnen Kirchenväter oder von Gruppen derselben bzw. dann, wenn der begründete Zweifel bleibt, ob es sich nicht darum handle ; nicht richtig aber scheint die Ansicht des Vf. für die Fälle, wo die Kirchenväter in nachweislicher Übereinstimmung untereinander eine Lehre als verbindlichen katholischen Glauben vorlegen, Schriftworte einmütig interpretieren und diese Interpretation urgieren : denn auch die sog. ordentliche Lehrverkündigung der Kirche ist in ihrer Einhelligkeit in Glaubensdingen unfehlbar und die Kirchenväter sind großenteils Bischöfe, ihr Gesamtzeugnis erstreckt sich ferner über mehrere Jahrhunderte kirchlicher Glaubensverkündigung. Was versteht K. unter « Lehrzeugnis der römischen Kirche » (ebd.) ? Selbst die Päpste sind als Einzelperson nicht in ihrem Lehrzeugnis schlechthin unfehlbar, sondern bei Kathedralentscheidungen. Damit wird das theologische Urteil komplizierter und nüancierter als Vf. es wahrhaben will. Sein Standpunkt ist hier offensichtlich aus dem Bestreben erwachsen, Augustins Übergewicht in der ihm vorschwebenden Frage zu erledigen. Daraus erklärt sich auch die nach

[1] Vgl. diese Zeitschrift Jhrg. 1940, 1. Heft, S. 108.

abschreckenden Hinweisen auf die Folgen des Anschlusses an Kirchenväter für Möhler und Scheeben [1] angefügte Bemerkung : « Das Bemühen, mit bloß wahrscheinlichen Autoritäten statt mit zwingenden Sachgründen, die den allein sichern Lehrdokumenten der Kirche entnommen sind, theologische Fragen zu entscheiden, seien jene nun Personen, wie die Väter, oder Zeiten, wie die apostolische, die man als Autorität anruft, ist immer das sicherste Zeichen des erst vortheologischen Denkens und Urteilens. Und so ist es weithin in der Ekklesiologie der Gegenwart » (112). Dazu kann entgegnet werden, daß « die allein sichern Lehrdokumente der Kirche », wie der Vf. sie verlangt, nicht für alles von Anfang an da sind, wobei allerdings richtig bleibt, daß Theologen nicht alle Lehrfragen sollten « entscheiden » wollen (aber da hat wohl jeder sich selber zu zügeln und zu prüfen, vielleicht auch K.). Muß es denn unbedingt sein, daß die Theologie zur « Auffindung des eigentlichen und einzigen Sachgrundes für *alle* Seiten der Kirche » (112) komme, bevor sie sich Wissenschaft und Theologie der Kirche nennen darf ? Jedenfalls ist sie eher echte Wissenschaft, wenn sie sich nicht einbildet, « aufgefunden » zu haben, bis sie wirklich soweit ist. Wieso soll dort allein Wissenschaft sein, wo keine ungelösten Probleme, ungeklärten Rätsel, unbeantworteten Fragen, keine Meinungsverschiedenheiten mehr bestehen, und alles andre « vorwissenschaftlich » ?

Unter den Kirchenvätern, die vor Augustinus einen gewissen Universalismus mit der Idee des « Leibes Christi » verbinden und vielleicht an eine Art « Kollektivinkarnation » in Christus denken, dürfte *Irenäus* nicht übergangen werden, der in Anknüpfung an Eph. 1, 10. 22 f. die Grundlagen solcher Betrachtungsweise legt (vgl. Adv. haer. 3, 16, 6 ; 18, 1 ; 4, 33, 10 ; 5, 1, 1 ; 2, 1 ; 14, 1 f. ; 16, 2 ; 20, 2 ; 21, 1 f.). Es ist keineswegs ausgemacht, daß Kirchenväter, die so denken, darin einseitig dem Platonismus verhaftet sind, sie gehen zurück auf die Worte der Heiligen Schrift und lehren so nicht eine naturgegründete hypostatische Union aller Menschen mit dem Verbum (Augustinus gewiß nicht), sondern eine übernatürliche Solidarität des Gottmenschen mit dem Menschengeschlecht in der Erlösung, um der letzteren willen [2].

Wenn der Vf. meint, die Unterscheidung von Gliedperson in der Kirche auf Grund der sakramentalen Charaktere und von Eigenperson in ihr auf Grund der sakramentalen Gnade sei « mehr oder weniger » (!) der Schlüssel für die wahre Ekklesiologie (51 f.), erwacht das Bedenken, ob darin nicht wieder willkürliches Sezieren und unorganisches Nebeneinander

[1] Über Scheeben schreibt K. : « Wohin selbst der viel besonnenere (als Möhler) Scheeben durch kritiklosen Anschluß an theologische Meinungen und metaphorische Ausdrücke von Vätern über die Kirche gekommen ist, zeigen erschreckend folgende Zeilen in seiner Dogmatik ... » (Es handelt sich um die Behauptung, die Kirche sei « eine Art von Inkarnation des Heiligen Geistes ».)

[2] Zu Irenäus s. nun *E. Scharl*, Recapitulatio mundi. Freiburg i. Br. 1941. S. 46 ff. Die Idee wird schon angedeutet in einem Fragment Justins des Märt. (s. *Scharl*, S. 124).

sein Unwesen treibe. Hat nicht auch die sakramentale Gnade kollektive Wirkungen, der Charakter individuelle bezüglich der Kirchenzugehörigkeit ? S. 52 sieht K. in der Wendung « wir », « ihr » usw. mancher neutestamentlicher Stellen, besonders in Paulusbriefen, wenn sie von den Erlösten sprechen, den Gedanken des « Heilskollektivismus » nahegelegt ; wir fragen uns, ob diese Interpretation von Schreiben, die sich an eine ganze Gemeinde richten, nicht aus Wunschdenken geboren sei. Mitten in der Kritik an Augustinus erwähnt K., daß Thomas von Aquin unzweifelhaft sage, die Eigenperson komme nur im Verband der Kirche, die durch die sakramentalen Charaktere begründet wird, zum Heile ; das heiße, « in moderner Sprache » : « der Einzelne kommt als Person zu Gnade und Heil nur unter der Voraussetzung, daß er im 'Heilskollektiv', in der 'Körperschaft' Christi, in der Kirche und durch sie zu Gnade und Heil kommen *will* » (53) : Diese Grundsätze vertritt Augustinus mit hinreichender Deutlichkeit selber im Kampf gegen die Donatisten.

S. 86 wird K. zur Erklärung verleitet, die « *Zeitgemäßheit* » sei ein Faktor, der außerhalb des Sinnes der *Verkündigung durch die Kirche* liege. Stimmte das, so würden die meisten päpstlichen Enzykliken der letzten Jahrzehnte gegen den Sinn kirchlicher Verkündigung verstoßen. Noch immer war letztere an der Zeitgemäßheit ausgerichtet, weil die Kirche weder Mumie noch Zukunftstraum noch wissenschaftliches Seminar für lebensfremde Theorie sein darf. S. 90 begegnen wir Ausführungen über die angeblichen Wege der Glaubensentfaltung in der Kirche, die nebelhaft klingen. S. 95 erwähnt K. zu seinen Gunsten das protestantische « Prinzip » : « Dort ist Kirche, wo man kirchlich handelt » ; es sei « vollkommen richtig » : so richtig ist es, wie ein billiges und ausweichendes « Idem per idem » sein kann. S. 97 f. bringt zu den *Unterschieden zwischen Verkündigung und Theologie* bloß Halbrichtiges. Denn « Verkündigen » heißt keineswegs ausschließlich oder hauptsächlich Begeistern, Einnehmen für die Dinge des Glaubens, sondern in erster Linie und selbst in zweiter und dritter noch Belehren, Bekanntgabe der Glaubenswahrheit, die an Genauigkeit schon aus Ehrfurcht vor der Sache nichts zu wünschen übriglassen soll, also die Ergebnisse bester Glaubenswissenschaft ausmünzen darf, nur für gewöhnlich in einer auch dem Nichtgebildeten verständlichen Art. Freilich stets in anregender und einnehmender Art. Aber selbst zünftige Theologie braucht sich nicht in vogelscheuchende Formen zu kleiden. Gott bewahre uns davor, daß bloß dort « Wissenschaft », « Theologie » erblickt werde, wo man « Sache » möglichst reizlos, unbeholfen, schrullenhaft zum Besten gibt.

Es kommt zum mindesten seltsam vor, wenn K. da und dort in seinem Buch jene Bischöfe für sich anruft, die auf dem *Vaticanum* gegen die Definition der Kirche mit « Leib Christi » waren, sie als die Repräsentanten des echten kirchlichen Lehrzeugnisses hinstellen will, von ihnen dann aber schreiben muß : « Der Haupteinwand der Bischöfe gegen den Ausdruck 'Leib Christi' als Schlüssel für die Constitutio de Ecclesia war der, daß 'Leib Christi' und Kirche *in keiner Weise dasselbe seien*. Das gilt freilich nur von der Sinngebung, die der Ausdruck 'Leib Christi' unter dem Ein-

fluß Augustins erhalten hat, was die Bischöfe nicht wußten » (116). Es ist zudem nicht richtig, daß in der vatikanischen Constitutio de Ecclesia der Name « Volk Gottes » für die Kirche bevorzugt werde, wie K. S. 117 behauptet, dieser Ausdruck erscheint in der vom Konzil angenommenen Gestalt der Constitutio nirgends (s. Denzinger 1821-1840). Die Anmerkung des Vf. dazu mit Verweis auf Mansi 52, 710 f. kommt einer Irreführung gleich : dort spricht ein Bischof zwar vom Kanonisten Phillips, der Ausdruck « Volk Gottes » kommt aber dabei nicht vor, es heißt, die Kirche sei das « Reich Christi ».

S. 120 rät K. « allergrößte Vorsicht » an gegenüber « den kühnen Behauptungen der Neuzeit », « Leib Christi » stelle die *Definition* der Kirche dar ; S. 122 entscheidet er indes : « Leib Christi » sei « ein Name der Kirche unter vielen andern, nichts mehr und nichts weniger, und kann niemals die Definition der Kirche sein ». Uns will bedünken, daß K. trotz seiner Mahnungen, nichts zu überstürzen, doch voreilig « *Volk Gottes* » zum allein gültigen Ausgangspunkt für eine Wesensbestimmung der Kirche erklärt. Ob die Begeisterung für diesen Namen bei ihm nicht aus Zeitbedingtheiten, aus der notwendigen Reaktion und Korrektur angesichts bestimmter neuheidnischer Ideologien fließt ? Ist denn « Volk Gottes » für die Kirche Christi nicht auch in etwa ein bildlicher Ausdruck ? Diese Frage scheint uns trotz der verneinenden Antwort bei Deimel und hier nicht entschieden. Was bedeutet denn « Volk » in seinem eigentlichen Sinn ? Und wozu soll « Gottes » schon bei dem « Gottesvolk » des Alten Bundes in Vergleich gesetzt sein ? Gottes Untertanen sind doch letztlich alle Völker. In Anlehnung an was spricht die Schrift vom « Volk Gottes » des Neuen Bundes ? — S. 145 bemerkt K. allgemein, Bilder bedeuteten « viel weniger als jede Sachbezeichnung » und es sei einfach unmöglich, von ihnen aus jemals einer Sache gedanklich habhaft zu werden. Die geringere Bedeutung trifft zu in den Fällen, wo eigentliche Sachbezeichnungen erlangbar oder schon erlangt sind, was aber in der Lehre vom Göttlichen und Übernatürlichen für vieles versagt bleibt ; gute Bilder sind in der Wissenschaft dieser Dinge nicht zu verachten. — Zu untersuchen wäre, ob vielleicht gerade *römische* Meßtexte die Ausdrücke populus, plebs, gens, familia für die Kirche, die Gemeinde der Gläubigen, häufiger enthalten als die Texte andrer Liturgien, woher dies allenfalls kommen mag, ferner welches Verhältnis diese liturgische Verwendung zu amtlicher Lehrabsicht durch die verschiedenen Zeiten habe. Es ist ja bekannt, daß der « liturgische Beweis » für Glaubenslehren nicht immer leicht sich handhaben läßt.

Ob es angebracht sei, daß Menschen sich aufs Geratewohl « schöpferischen Vorausblick » (154) zuschreiben, selbst wenn es stimmen könnte, überlassen wir der Diskussion. Vf. meint, solange « die Aneignung der totalen Glaubensanschauung » über einen Gegenstand noch nicht erreicht sei, befinde sich die Behandlung desselben noch « im vortheologischen Stadium » (157). Diese « Totalität » wird vielleicht auch in manchen andern Fragen, wo man Theologie vorgibt, noch lange nicht erreicht. Übrigens zeigt die ganze Geschichte der Philosophie, die ja wesentlich auch z. B. auf die Naturwissenschaften und ihren Stand angewiesen bleibt, daß selbst

jene Philosophie, die der Vf. meint, in Wirklichkeit nie gegeben ist, stets bloß das Ideal bleibt. « Die wahre Rechts- und Sozialphilosophie » ist also möglicherweise nie abgeschlossen da ; wie soll die Ekklesiologie sie « in ihren Dienst nehmen » (158) ? Tatsächlich hat ja die Theologie schon von jeher an Gewinnung und Gestaltung philosophischer Disziplinen ihren Anteil. Es braucht weder die Philosophie auf ihrem Gebiet « fertig » zu sein, um der Theologie voranzuhelfen, noch die Theologie es auf dem ihren zu sein, um das für Philosophie und andre Wissenschaften, direkt oder indirekt, leisten zu können.

Der *Stil* ist bei K. von ungleichmäßiger Qualität. Nicht selten wirkt seine Sprache unnatürlich, umständlich und verschroben, gelegentlich meint man, er mache sich selber eines « Hinwurfes » schuldig, wie er ihn andern mit Recht ankreidet, oder es steigt der Verdacht auf, eine solche Ausdrucksweise sei nur bei auch gedanklicher Verworrenheit möglich. Ein Satz lautet z. B. : « U. W. hat bisher nur W. Straub auf den großen Bedeutungswandel von 'ein Leib', 'Leib Christi', 'der Leib' in der paulinischen Form der Verkündigung, allerdings auf den bis zur heutigen Auffassung noch niemand aufmerksam gemacht, der indessen nicht zu bestreiten ist und durch dessen Nichtbeachtung viele Fehlurteile sowohl in dogmengeschichtlichen Zusammenfassungen wie in Einzeluntersuchungen entstanden sind » (160). — S. 161 heißt es : « Hier liegt auch sachlich eines der ungeklärtesten, aber dringlichst zu klärenden theologischen Anliegen, das durch sein Ungeklärtsein nicht ganz schuldlos ist an vielen Fehldeutungen kirchlicher Lehrzeugnisse » ; statt dessen wäre die richtige Formulierung einfach : « ... dessen Ungeklärtheit nicht ganz schuldlos ist ... ». — S. 52 ist die Rede von einem « Streit über den Umfang der Erlösten », statt etwa : über die Frage, welche Gruppen von Menschen an der Erlösung teilhaben und je inwieweit. — S. 55 lesen wir : « Dann hinderte ihn (Augustinus) die noch nicht genügend erkannte Stellung des römischen Bischofs als Bischof der Gesamtkirche », statt : ... die noch mangelhafte Kenntnis von der Stellung ... (oder : die noch vorhandene Unklarheit über die Stellung ...). — S. 90 wird hingewiesen auf ein gespürsmäßiges Empfinden, « welche theologische Entfaltung dem Glauben entspricht und welche es nicht tut » ; wie einfach wäre : ... und welche nicht ! — Die Fassung « ex auctoritate Dei revelantis et per Ecclesiam infallibiliter proponentis » (144) ist ein Unding, mag sie sich vielleicht auch bei andern Autoren finden : denn Gott tut als Gott alles, was er tut, stets infallibiliter, d. h. irrtumslos, und braucht dazu nicht unbedingt ein Werkzeug. Es muß also heißen : « Kenntnis der Kirche ex auctoritate Dei revelantis et per Ecclesiam infallibiliter proponentem ».

Die Mängel des besprochenen Buches dürfen das Verdienst K. um den Hinweis auf ein *wahres Anliegen unsrer Theologie der Kirche* nicht verdecken : kritischere Objektivität und Streben nach allseitiger Behandlung des Gegenstandes statt schwärmerischer Befolgung besondrer Geschmacksrichtungen oder zugkräftiger Tagesparolen.

Schöneck. *C. Zimara* S. M. B.

Dogmengeschichte.

J. Barbel : Christos Angelos. Die Anschauung von Christus als Bote und Engel in der gelehrten und volkstümlichen Literatur des christlichen Altertums (Theophaneia Bd. 3. Herausgeber : F. J. Dölger, Th. Klauser). — Bonn, Hanstein. 1941. x-333 SS.

Joseph Barbel geht erstmals in so ausführlicher Weise, wie es bis jetzt noch nicht geschehen ist, allen Beziehungen zwischen Christologie und Angelostitel nach, die uns in der gelehrten und volkstümlichen Literatur der christlichen Antike begegnen und die wiederholt herbeigezogen wurden, um die christliche Lehre von der Verkündigung der Heilsbotschaft durch den Logos und die angeblich durch das Urchristentum vollzogene Vergöttlichung Jesu zu erklären.

In einem I. Hauptteil werden die ἄγγελοι in der heidnischen Antike und im Judentum behandelt. In bezug auf die *Antike* folgert der Verfasser vorsichtig : Aus der religiös gegründeten Stellung des « Boten » ergibt sich die religiöse Färbung des Botenbegriffs und damit die Anwendungsmöglichkeit auf die Götter. Unter den Botengöttern tritt Hermes hervor. Botengötter sind stets untergeordnete Götter. Infolge fremder (syrischer) Einflüsse wird dann mit dem Wort ἄγγελος (« Bote ») der Sinn « Engel » verbunden. Götter werden (wahrscheinlich) Engel genannt, um ihre äußere Erscheinungsweise zu kennzeichnen. Aus diesen Vorstellungen heraus konnte Jesus von den Heiden (Celsus) als Götterbote bezeichnet werden oder, von christlichen Missionaren, dem Verständnis der Heidenchristen nahegebracht werden (Justinus). Die Unterordnung des ἄγγελος unter einen höchsten Gott war bei all diesen Vorstellungen von selbst gegeben. Das *Judentum* dachte nicht an eine Gleichsetzung des Mal'ak Jahwe mit dem Messias. Philo hingegen vollzog die Gleichung Angelos = Logos. Der Logos scheint nach ihm Angelos zu sein, nicht bloß weil er Bote, sondern weil er seinem Wesen nach Engel ist. Dem Logos-Angelos kommt auch der Name Gottes zu ; er ist aber dem höchsten Wesen untergeordnet. Der von Philo vollzogene Vergleich konnte beim Leser den Eindruck erwecken, als ob der Logos, bei Philo sonst ein schillernder Begriff, ein persönliches Wesen wäre. Sichere Spuren einer Beeinflussung Philos durch die Schrift, die jüdische Überlieferung, oder die antike Mythologie lassen sich nicht nachweisen. Anderseits hat Philos Engel-Logosbegriff die *christliche Literatur* besonders der alexandrinischen Richtung weitgehend beeinflußt. Aber auch unabhängig von Philo und der antiken Hermesvorstellung konnte der Herr auf Grund der Schrifttexte Is. 9, 6 und Mal. 3, 1 Angelos genannt werden oder einfach deshalb, weil der Herr als der von Gott den Menschen gesandte Heilsbote geglaubt wurde. Es ist denkbar, daß alle diese Möglichkeiten zusammenwirkten. Eines ist sicher : Der Logos-Angelos erfährt durch seine Anwendung auf Christus eine Umdeutung : Er ist nicht mehr eine von Gott ausgehende, reichlich unbestimmte Kraft (Philo), er ist auch nicht irgend eine mythologische Persönlichkeit (Hermes), er ist eine im Licht der Geschichte

wandelnde und hörbare Persönlichkeit. Von der Überzeugung an die Gottheit, an die Praeexistenz des Messias geleitet, suchte man nun nach der Tätigkeit des Messias im AT. Man glaubte ihn im Mal'ak Jahwe zu erkennen, der schon im alten Bunde als Bote Gottes zu den Menschen gekommen ist: Diese Anschauung ist christliches Eigengut.

Der geschichtlichen Abwandlung dieser Auffassung, daß Christus, der Logos-Angelos, Subjekt der alttestamentlichen Theophanien sei, wird der II. umfangreichste Hauptteil gewidmet. Wann die Gleichsetzung zwischen Christus und Mal'ak Jahwe erstmals vollzogen wurde, wissen wir nicht. Das NT kennt sie nicht. Sie tritt im 2. Jahrhundert auf. Die Voraussetzung zu ihr liegt im Unvermögen, die Theophanien mit jener Überbetonung der Transzendenz Gottes zu vereinbaren, die uns in der Spätantike allenthalben begegnet. Sie behauptet sich bis über die Zeit der arianischen Kontroverse hinaus. Mit ermüdender Ausführlichkeit, unter reichlicher Anführung der übersetzten Texte verfolgt der Verfasser die Frage bei den Schriftstellern des griechischen Ostens bis in das 5. Jahrhundert (Cyrill v. Al.), bei den Lateinern bis in das 7. Jahrhundert (Isidor v. Sev.). Er findet in der irrigen Auffassung einen der Gründe subordinationistischer Gedankengänge, auf denen wir manche vornizänische Schriftsteller ertappen. Sie würde zum Teil die Entstehung und das hartnäckige Fortbestehen des Arianismus erklären. Im Kampfe gegen diesen wurde man sich der Unhaltbarkeit derselben bewußt. Man umging sie, deutete sie um, gab sie schließlich völlig preis. Am tiefsten gesehen hat Augustinus (De Trinitate).

Der III. Hauptteil behandelt andere christologische Vorstellungen, die zwar von der Deutung der Gotteserscheinungen losgelöst sind, aber mit ihr zusammenhängen mögen, jedenfalls den Vollzug der merkwürdigen Verbindung von Christos und Angelos nicht nur bei gelehrten Theologen, sondern auch in breiten Schichten des Volkes beweisen. Hierher gehören: Die Bezeichnung Christi als Erzengel, als erster der Erzengel, als δορυφόρος (in Verein mit dem Hl. Geist) bei Methodius, als princeps angelorum bei Laktanz; die eigentümliche Stellung Christi in der Engel-Siebenzahl einer altchristlichen, unlängst veröffentlichten Predigt; sein Verhältnis zu Michael und Gabriel; das Eindringen der Verbindung von Engellehre und Christologie in die Liturgie (Sohn und Heiliger Geist als den Vater lobpreisende Seraphim [Origenes]; koptische, griechische Liturgien; Spuren vielleicht im römischen Meß Kanon: Supplices te rogamus, omnipotens deus, iube haec perferri per manus angeli [= Christi ?] in sublime altare tuum); die Engelwerdung Christi (besonders Origenes); sein Himmelsabstieg in Engelsgestalt (im Physiologus). In diesem Abschnitt werden auch Papyri, Zaubertexte und Astrologenkodizes, und monumentale Zeugnisse beigezogen.

Die vorliegende Untersuchung verrät durch die Sorgfalt der Ausführung und die möglichst erschöpfende Benutzungsweise des weitschichtigen Quellenmaterials den Lehrer des Verfassers, F. J. Dölger. Die Vertrautheit mit der neuen Forschung ist bemerkenswert. Viele neue Ergebnisse werden zwar nicht geboten, wie der Verfasser selbst gesteht. In der

allseitigen Behandlung der Frage, in der Zusammenstellung der Probleme, ihrer Texte und Lösungen liegt der Wert der Arbeit zum großen Teil. In umstrittenen Fragen (I. u. III. Teil) dürften die Untersuchungen, bisweilen tiefschürfender, die Stellungnahme entschiedener sein. M. Werners « Entstehung des christlichen Dogmas » erklärt z. B. das Dogma von der Gottheit Christi neuerdings durch die Übertragung des Engels- und Logostitels auf Christus. Vorliegende Arbeit schenkt dieser grundlegenden Frage wenig Aufmerksamkeit. Sie sieht dieselbe freilich von einem anderen Gesichtspunkt. Sie setzt voraus, was nach Werner zu beweisen wäre, nämlich den Glauben an die Gottheit Christi vor dem angeblichen Vollzug der Gleichung Christos = Angelos = Logos = Gott (S. 34 f.). Eine Kürzung in der Behandlung der Geschichte der einmal vollzogenen Gleichung zu Gunsten dieser jetzt zeitgemäßen Frage wäre erwünscht gewesen. Die Verbindung der Engellehre mit der Christologie im arianischen Schrifttum wäre vorteilhaft in einem eigenen Kapitel dargestellt worden. Gab sie doch die Veranlassung zur Preisgabe derselben auf seiten der kirchlichen Theologen. Die altchristliche Ikonographie hätte zur Frage der Erschaffung der Engel aus dem Feuer einen wertvollen Beitrag geliefert (vgl. *E. Kirschbaum,* L'angelo rosso et l'angelo turchino, in Riv. arch. crist. 17 [1940] 209-40). Augustinus' (aber auch anderer Väter) Texte erhalten häufig von den viel gelesenen Neuplatonikern her eine eigene Beleuchtung. Das gilt für gewisse in den Subordinationismus einmündende Auffassungen, die erst später überwunden wurden (so die bloße Appropriation der göttlichen Weisheit an den Sohn vgl. De Trin. lib. 6. u. 7.). Das gilt auch für die von B. (S. 220) erwähnte unsichere Auffassung Augustinus' über die Beseelung der Gestirne. Man vergleiche dazu den von Augustinus viel bewunderten Plotinos Enn. II, 9, 8, 16, 18 ; III, 5, 6 ; IV, 4, 30 ; V, 1, 2. Diese Aussetzungen möchten das Verdienst der Arbeit keineswegs schmälern, sondern Dienst an einer vortrefflichen Sache sein.

Freiburg (Schweiz). *O. Perler.*

M. Viller - K. Rahner S. J. : Aszese und Mystik in der Väterzeit. Ein Abriß. — Freiburg i. Br., Herder. 1939. xvi-322 SS.

Marcel Viller hat (neben P. Pourrat) den kühnen Wurf einer Gesamtdarstellung der Aszese und Mystik in der Väterzeit gewagt. K. Rahner schenkt das Werklein in einer sprachlich einwandfreien, durch reiche Quellen- und Literaturangaben erweiterten, bisweilen leicht umgestaltenden Bearbeitung dem deutschen Leser.

Die bald nach stofflichen (2. 3. 11. 12. Kap.), bald nach literaturgeschichtlichen Grundsätzen vorgehende Einteilung beeinträchtigt die Einheit und zerreißt natürliche Zusammenhänge (Augustinus nach dem Kapitel über das lateinische Mönchtum und gesondert von ihm). Die einzelnen Schriftsteller erfahren eine sehr ungleiche Behandlung (man vergleiche z. B. Diadochus mit dem unvergleichlich wichtigeren Benedikt von Nursia). Unter allen Gebetsformen, welche das innerliche Leben der ersten Christen am nachhaltigsten befruchtete, ist die bedeutendste, das liturgische Ge-

meindegebet, welches seinen Höhepunkt in der Tauf- und Eucharistiefeier fand. Man lese z. B. das Ende des ersten Klemensbriefes, die Schreiben des Ignatius von Antiochien, die altchristlichen Inschriften, die Paradosis des Hippolyt, das 8. Buch der Apostolischen Konstitutionen usw. Daß dieses Gebet, das aus dem Herz der Mutter-Kirche kommt, nicht berührt wurde, während sich eigene Paragraphe über die Vaterunsererklärungen, über die Andacht zum Kreuze, über die Verehrung des Namens Jesu, über die Fastenexerzitien finden, berührt unangenehm. Wenn uns irgend etwas der getrennten griechischen Kirche (zum Schlußwort S. 316 f.) näher bringt, dann ist es gerade die liturgische Frömmigkeit, in welcher der Orientale *das* Gebet und *die* Mystik und beinahe das Christentum sieht. Ich glaube nicht, daß Augustinus folgenden Satz in dieser allgemeinen Formulierung unterschrieben hätte : « Zweifellos ist (nach Aug.) die Gnade für den Menschen notwendig, und doch ist es die Tat des eigenen Willens, dem Rufe Gottes zu folgen oder ihn abzulehnen » (S. 254). Und Augustinus Prädestinationslehre ?

Diese und ähnliche Aussetzungen möchten das Verdienst dieser Bearbeitung, deren technische Ausführung mustergültig ist, nicht schmälern. Sie bleibt zumal durch die Bibliographie ein sehr brauchbares Werkzeug.

Freiburg (Schweiz). *O. Perler.*

A. Günthör O. S. B. : Die 7 pseudoathanasianischen Dialoge, ein Werk Didymus des Blinden von Alexandrien (Studia Anselmiana XI). — Roma, S. A. L. E. R. Herder. 1941. VIII-140 SS.

Die « Dialogi 5 de sancta trinitate » (PG 28, 1116-1285) und die « Dialogi 2 contra Macedonianos » (PG 28, 1292-1337) sind wertvolle Quellen zur Geschichte der trinitarischen Häresien in der 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts. Die Ansichten über den Verfasser (Athanasius, Maximus Confessor, Theodoret von Cyrus, Appollinaris von Laodicea, Didymus) gingen und gehen noch weit auseinander. P. Anselm Günthör greift die Vermutung wieder auf, welche E. Stolz 1905 äußerte, alle diese Kontroversschriften könnten Didymus den Blinden zum Urheber haben. Die handschriftliche Überlieferung, die eine Beziehung dieser Dialoge zu einem von Didymus benutzten, vielleicht sogar von ihm verfaßten Montanistendialog nahelegt, weist ihm die Richtung, in welcher der Verfasser zu suchen ist (I. Kap.). Besonders gegen Fr. Loofs, der 1914 zwei verschiedene Verfasser und ein verschiedenes Abhängigkeitsverhältnis zu Didymus annahm, kommt G. durch die Untersuchung der Häretikerzitate und deren Widerlegung in den Dialogen und in Didymus De trinitate zum Schlusse, daß alle Dialoge vor Didymus Werk De trinitate geschrieben worden seien und dessen unmittelbare Quelle gewesen seien (II. Kap.). Ein Vergleich der Exegese des Didymus mit jener der Dialoge führt zum Endergebnis, daß alle 7 Dialoge aus ein und derselben Feder flossen und daß sie ein frühes, später in der Abhandlung De trinitate ausgiebig benutztes Werk des Didymus selber seien (Kap. III.). Der Lehrvergleich bestätigt und erhärtet dieses Ergebnis (IV. Kap.).

Die schwierige, noch jüngst anders beantwortete Frage ist noch nie so eingehend untersucht, so allseitig beleuchtet, mit solcher Bestimmtheit als beantwortet vorgetragen worden. Die Beweise sind in ihrer Gesamtheit eindrucksvoll. Im Einzelfalle kann man an ihrer Durchschlagskraft zweifeln, da die Vergleiche, auf denen sie aufbauen, Gemeinplätze der damaligen Kontroversen waren. Das gilt im besonderen von gewissen Schrifttexten (z. B. SS. 35, 88, 94). Eindringendere grammatikalische und stilistische Vergleiche hätten das Abhängigkeitsverhältnis manchmal noch einleuchtender ermittelt.

Freiburg (Schweiz). *O. Perler.*

M. Buccelato : Papias di Hierapoli. Frammenti e testimonianze nel testo greco. Traduzione e commento critico (Studi biblici diretti da Giuseppe Petralia, vol. III.) — Milano-Palermo-Catania, Editrice Tradizione. 1936. 178 pp.

Die Fragmente des Papias sind mehrmals zusammengestellt und noch häufiger untersucht worden. Diese neue von einer Übersetzung begleitete Ausgabe will dieselben weiteren Kreisen des italienischen Sprachgebietes zugänglich machen. In der biographischen Einleitung (S. 57-77) versucht der Verfasser unter anderem Papias vom Irrtum des Millenarismus rein zu waschen. Der Kommentar (S. 79-172) behandelt nur jene Stellen eingehend, welche für die Exegese von Bedeutung sind (johanneische Frage, synoptisches Problem). M. B. ist fest davon überzeugt, daß Papias nur *einen* Johannes kannte, der, wie übrigens alle Apostel, zu den Presbyteroi gezählt worden sei. Mit ihm hätte Papias unmittelbare Beziehungen gehabt.

Ich muß gestehen, daß die Beweise, sei es für die allegorische Deutung der millenaristischen Texte des Papias, sei es für die Gleichsetzung der beiden Johannes, nicht zu überzeugen vermochten.

Freiburg (Schweiz). *O. Perler.*

J. Rinna : Die Kirche als Corpus Christi Mysticum beim hl. Ambrosius. — Roma, S. A. L. E. R. Scuola Salesiana del libro. 1940. 174 SS.

In 5 Kapiteln werden « Begriffe », « Werden und Wachsen », « Wesensbestandteile und Struktur », « Eigenschaften », « Verklärter Zustand » der Kirche als des mystischen Leibes Christi behandelt. Jakob Rinna verfügt über ein reiches Material, das er weitläufig und möglichst vollständig, meist nach dogmatischen Begriffen verarbeitet. Die historische Arbeitsweise ist ihm noch wenig geläufig. Der sprachliche Ausdruck verrät zu sehr den Anfänger,. Gerade der Nachweis der Quellen im einzelnen, die Darstellung des Entstehens und eventuell der Entwicklung der Lehre des Ambrosius wäre eine Bereicherung der Dogmengeschichte gewesen. Äußerst umstrittene Fragen wie jene der Privatbuße bei Ambrosius (S. 98) werden beweislos als feste Tatsache hingenommen.

Freiburg (Schweiz). *O. Perler.*

Dogmatik.

E. Neveut C. M. : Les multiples grâces de Dieu. — Aurilliac. Imprimerie Moderne. 1940. XVI-375 pp.

Der Verfasser dieses verdienstlichen Werkes hat sich seit Jahrzehnten eingehend mit der Gnadenlehre befaßt und in verschiedenen Zeitschriften und andern Veröffentlichungen die Ergebnisse seines Forschens und Denkens über die mannigfaltigen in Frage kommenden Probleme mitgeteilt. Von Freunden angeregt, hat er sich nun zu einem zusammenfassenden Überblick über die ganze Gnadenlehre entschlossen. Ohne sich auf Polemik einzulassen, ohne bei Streitfragen ausführlich auf das Für und Wider einzutreten, behandelt er in gewandter und klarer Darstellung in 20 Kapiteln die aktuelle und habituelle Gnade, die göttlichen und moralischen Tugenden, die Gnadenwirkungen der hl. Sakramente und die Gnade des ewigen Lebens. Sein Bestreben geht mit Erfolg dahin, in den vielen, oft schwierigen Fragen an der Hand der Konzilien, der großen Lehrer und besonders des hl. Thomas, eine sichere und zuverlässige Führung zu bieten zur reinen Lehre der Offenbarung und der Kirche. So kann das Buch allen empfohlen werden, die in Fragen der Gnadenlehre klaren Aufschluß für sich oder andere zu finden wünschen.

Der Weg des Verfassers ist grundsätzlich der Weg der treuen Gefolgschaft des hl. Thomas. Doch gibt es bekanntlich auch auf diesem Wege noch Fragen, die auch von seiten treuer Schüler des Heiligen eine verschiedene Antwort zulassen. Der Verfasser ist nicht ängstlich in der Benutzung dieser Freiheit und scheut sich nicht, auch seine eigene Meinung und Lösung zu vertreten. Er wird es sicher auch verstehen, wenn ein Leser da und dort auch eine gleiche Freiheit sich nimmt. So lehnt er z. B. die Notwendigkeit eines virtuellen Liebesaktes für die Verdienstlichkeit der guten Werke ab, der Habitus der Gnade und Liebe genüge (S. 125 ff.). Die übernatürlichen Tugenden des Glaubens und der Hoffnung werden immer erst mit der heiligmachenden Gnade eingegossen (247), die vorbereitenden Akte auf die Rechtfertigung sind nie ihrer Substanz nach übernatürlich (97). Nicht alle Thomisten dürften diesen Aufstellungen zustimmen. Wenn S. 325 ff. — mit Berufung auf den hl. Thomas — Billot recht gegeben wird, mit seiner Behauptung, man könne die Lehre von den Sakramenten nicht so erfassen, wie sie von der Kirche vorgelegt werde, wenn man bei ihnen nicht eine der heiligmachenden Gnade vorangehende direkte und unmittelbare Wirkung (ornatus animae, res et sacramentum) annehme, so dürfte dabei übersehen sein, daß die Lehre des Aquinaten gerade hierin eine bedeutende Entwicklung zeigt, die damit endete, daß den Sakramenten eine physische werkzeugliche Ursächlichkeit der unmittelbaren Gnadenwirkung zugeschrieben wird (Siehe *Th. Tschipke :* Die Menschheit Christi als Heilsorgan der Gottheit ; *D. Van Meegeren :* De causalitate humanitatis Christi iuxta D. Thomae doctrinam). Natürlich sollen die mit diesen Bemerkungen angedeuteten Fragezeichen der Empfeh-

lung des Werkes keinen Eintrag tun, sind sie doch nur ein Hinweis auf die Schwierigkeit der in ihm behandelten Fragen.

Einsiedeln. *Meinrad Benz* O. S. B.

J. Müller S. J. : Der hl. Joseph. *Die dogmatischen Grundlagen seiner besondern Verehrung.* — Innsbruck, Felizian Rauch. 1937. 264 SS.

Der Verfasser bietet uns in 16 Vorträgen eine gediegene Darlegung der Geschichte, der dogmatischen Grundlagen und der besondern Art der Verehrung des hl. Joseph. Dessen Stellung in der geoffenbarten Heilsordnung beruht auf seinem Berufe, durch eine *wahre*, aber *jungfräuliche* Ehe mit Maria, der auserwählten Gottesmutter, mitzuwirken zum geordneten Eintritt des göttlichen Erlösers in die Menschheit. Auf Grund dieser wahren, aber jungfräulichen Ehe kommt dem hl. Joseph gegenüber dem Jesuskind auch die Vaterschaft zu, und zwar ist er nicht bloß Nährvater, oder Adoptivvater, oder legaler oder vermeintlicher Vater, sondern Vater in einem viel höhern Sinne, der wohl am geeignetsten mit dem Titel « jungfräulicher Vater » ausgedrückt würde. Diese ganz eigentümliche Vaterwürde des hl. Joseph lehrten schon mehrere hl. Väter, besonders tief und klar der hl. Augustin, sodann die kirchlichen Lehrer des Mittelalters und hervorragende nachtridentinische Theologen. Aus dieser Vaterwürde ergibt sich die Stellung des hl. Joseph als Haupt der hl. Familie und seine Eingliederung in die hypostatische Ordnung, seine Erhabenheit über alle Engel und Heiligen, Maria ausgenommen. Dieser Erhabenheit der Würde entspricht auch der Vorrang seiner Heiligkeit auf Erden und seine fürbittende Macht im Himmel als Schutzherr der Kirche. Dieser besondern Würde und Heiligkeit des hl. Joseph entspricht auch die ihm gebührende Verehrung, für die der Verfasser im Unterschied von der Dulie der Heiligen und der Hyperdulie der Gottesmutter eine mittlere Verehrungsstufe verlangt, die etwa Protodulie genannt werden könnte.

Die Vorträge wurden zuerst vor Theologiestudierenden der Universität Innsbruck gehalten und sind auch in der vorliegenden Ausgabe ihres wissenschaftlichen und teilweise etwas schulmäßigen Gepräges nicht ganz entkleidet. Sie sind aber auch für gebildete Nichttheologen leichtverständlich. Um ihretwillen hat der Verfasser die vielen lateinischen Zitate aus den Werken der Väter und Theologen in einen mehr als dreißig Seiten umfassenden Anhang verwiesen. Derselbe ist wertvoll und zeigt, daß die Darstellung des Verfassers voll und ganz dem Geist der katholischen Überlieferung entspricht. Daß das Werk auch solides Material bietet für den Prediger, zeigt schon die obige Inhaltsangabe.

Einsiedeln. *Meinrad Benz* O. S. B.

F. Schlagenhaufen S. J. : Die Glaubensgewißheit und ihre Begründung in der Neuscholastik. — Sonderabdruck aus der Zeitschrift für katholische Theologie, Bd. 56, Heft 3 und 4. — Innsbruck 1932.

Die mittelalterliche Scholastik hat die Glaubensgewissheit vorwiegend objektiv begründet. Das obiectum formale quo garantiert ja die Unfehl-

barkeit des Glaubensaktes, vorausgesetzt natürlich, daß man fide divina und nicht etwa bloß fide humana glaubt. Wie vergewissert sich aber der Gläubige darüber, daß er wirklich fide divina glaubt ? Diese Frage hat das Mittelalter infolge der einzigartigen Glaubenseinheit, deren es sich erfreute, weniger interessiert. Wo sie noch aufgeworfen wurde, da berief man sich auf die « diskrete » Funktion des Glaubenslichtes, das die wirklichen Glaubenswahrheiten von den angeblichen unterscheidet, oder auf einen gewissen die Übernatürlichkeit des Glaubensaktes bezeugenden instinctus Spiritus Sancti. Die Berufung auf die äußere, durch das Wunder, resp. durch ihre wunderbare Geschichte bezeugte Glaubwürdigkeit der Kirche als Offenbarungsvermittlerin lag der mittelalterlichen Scholastik weniger nahe. Diesen Weg der rationalen Glaubensbegründung hatte sich die Scholastik selbst verlegt durch ihre ausschließliche Betonung der rein metaphysischen Gewißheit. Die heute sogenannte moralische und historische Gewißheit, welche allein dem Glaubwürdigkeitsbeweis zukommt, wertete sie als bloße Wahrscheinlichkeit. Wahrscheinlichkeit kann aber niemals Gewißheit begründen.

Die Glaubensneuerung zwang nun die Scholastik, die bisherige Glaubensbegründung zu revidieren und gerade nach der subjektiven Seite hin auszubauen. Denn, um ihre der alten Lehre direkt widersprechenden Neuerungen zu rechtfertigen, beriefen sich auch die Reformatoren gerade auf das innere Glaubenslicht sowie den Antrieb des Heiligen Geistes. Es stand damit Berufung auf die innere Erfahrung gegen Berufung. Als Basis der subjektiven Glaubensgewißheit konnte nur mehr die äußere Glaubwürdigkeit in Frage kommen. Hier hatte die Neuscholastik einzusetzen. Fürs erste galt es darzutun, wie weit die äußere oder rationale Glaubwürdigkeit der Offenbarung als gewiß bewiesen werden kann. Es mußten das Wesen und die Tragweite der moralischen Gewißheit ermittelt werden. Sodann war die Stellung dieses dem Glauben vorausgehenden Wissens um die Tatsache der Offenbarung zum eigentlichen Glaubensakt zu bestimmen.

Die Neuscholastik hat sich in weitgehendem Maße um die Lösung dieser Doppelaufgabe bemüht, konnte sie jedoch nicht zu Ende führen. Wie die großen Theologen des 16. und 17. Jahrhunderts (Cajetan, Franz de Viktoria, Melchior Cano, Báñez, Molina, Suarez, Gregor von Valencia, Johannes a St. Thoma u. a.) das gestellte Problem zu lösen versuchten, wird in der vorliegenden Schrift dargestellt. Sie ist eine rein ideengeschichtliche Arbeit. Jede persönliche Stellungnahme zu einzelnen Theologen oder Theologenschulen wird sorgfältig vermieden. Dem Verfasser kommt es vor allem darauf an, die Probleme so darzustellen, wie die damalige Zeit sie sah und zu lösen versuchte. Zweifelsohne ist ihm dies auch in weitgehendem Maße geglückt. Die Zitationen aus den Werken der in Frage kommenden Theologen sind, wie Stichproben ergeben haben, zuverlässig.

Schaffhausen. *G. Püntener.*



Das Naturrecht in thomistischer Beleuchtung.

Von G. M. MANSER O. P.

Art. 3.

Die Existenz des Naturrechts.

Die Beweisführung für die Existenz des Naturrechts ist deswegen schwierig, weil sie in *etwas verankert* sein sollte, das die positive Gesetzgebung fundamental voraussetzt und von derselben gar nicht erreichbar ist. Nur den Nachweis liefern, daß im einen und andern Falle die positive Gesetzgebung noch ein anderes Gesetz voraussetzt, ist eigentlich nicht ein vollkommener, sagen wir zweideutiger, Beweis für die Existenz des Naturrechts. Es sollte bewiesen werden, daß positive Rechtsetzung *schlechterdings unmöglich ist* ohne Naturrecht. Ohne das bleibt das Naturrecht immer nur ein « Lückenbüßer ». Verbinden wir unsere Beweisführung mit einer merkwürdigen Tatsache, die für die Beweisführung selbst eine ganz vortreffliche Einführung, gleichsam Plattform sein wird.

1. Die merkwürdige Tatsache.

Was wirklich naturverbunden ist, das ist stark und mächtig. Es kann durch menschliches Wissen und Wollen zwar vergewaltigt werden, lebt aber doch fort, rächt sich selbst und ist schließlich siegreich, *unausrottbar !* Heinrich Rommen hat 1936 ein Buch veröffentlicht : « Die ewige Wiederkehr des Naturrechts » [1]. Er wies auf die merkwürdige Tatsache hin, von der wir reden. Er zeigte, wie nach dem Rechtspositivismus von Hobbes das Naturrecht wieder auflebte [2]. Gewiß waren die Hauptvertreter der berühmten *Historischen Schule :*

[1] *Heinrich Rommen,* Die ewige Wiederkehr des Naturrechts (1936). Verlag Jak. Hegner, Leipzig.

[2] Das. 101 ff. Dazu auch *V. Cathrein* S. J., Moralphilosophie (3. Aufl. 1899), Bd. I, S. 441.

Freiherr C. von Savigny, Hugo, Eichhorn und Puchta, Gegner des Naturrechts. Doch war ihre Opposition gegen letzteres veranlaßt durch das unhaltbare individualistische Naturrecht, während sie das aristotelische überhaupt nicht kannten [1]. Opfer ähnlicher Ignoranz der thomistischen Philosophie war bekanntlich auch R. v. Ihering, der klagte, er hätte sein Buch : « Der Zweck im Recht », überhaupt nicht geschrieben, wenn er die Philosophie des Thomas von Aquin gekannt hätte [2]. Ohne Zweifel hat die sog. *empirische* Rechtsschule, welche, unter Führung Bergbohms mit A. Merkel, K. Binding, E. Neukamp, Laband, Jellinek, Windscheid, Gierke, F. v. Liszt und vieler anderen [3] jedes Naturrecht fast leidenschaftlich verwarf, zeitweilig einen großen Einfluß gehabt. Aber das Naturrecht lebte wieder auf, nicht bloß in den Institutiones iuris naturalis von Th. Meyer, Costa Rosetti, Taparrelli, Schiffini, sondern auch in andern Lagern, auch bei Nicolai Hartmann [4]. Etwas boshaft bemerkt Rommen : « Hätte K. Bergbohm, etwa um 40 Jahre später, seine Jagd auf das Naturrecht wiederholt, er wäre erschrocken vor so viel neuen Camouflagen des Naturrechts. Es ist offenbar etwas Unbesiegliches und Ewiges um jenen geistig-sittlichen Ideengehalt, den man Jahrtausende hindurch Naturrecht genannt hat ... Es gibt nicht viele Begriffe, die so viel Vergewaltigung leiden mußten, sicherlich aber auch wenige, die eine so stolze und große Tradition und Vergangenheit haben und so viel Zukunft, wie der Begriff Naturrecht » [5]. Merkwürdige Tatsache !

Aber das « Merkwürdigste » haben wir noch nicht gesagt. Die Naturverbundenheit des Naturrechts besteht darin, daß *auch die Gegner des Naturrechts stetig wieder Naturrecht trieben*, gleichsam naturgezwungen. Ist das wahr oder nicht wahr ? Könnten wir für diese Behauptung einen unparteiischeren Zeugen anrufen als Karl Bergbohm, dem wir auch hier danken für seine interessanten Berichte ? Thomas Hobbes sogar, so berichtet er, hätte in seinem De Cive 20 natürliche Rechtsgebote aufgezählt (164 [18]). Ähnliches wäre zu sagen von den Gegnern des Grotius und Pufendorfs im 17. Jahrhundert, nämlich von Selden, Alberti, Kestner und den Widersachern Chr. Wolfs : Desing,

[1] *Rommen*, das. 128 ff. ; *Cathrein*, das. 444 ; *A. M. Weiß* O. P., Apologie des Christentums (3. Aufl.), Bd. IV, S. 198.

[2] *Rommen*, das. 134.

[3] Vgl. *Bergbohm*, das. S. 28 Anm.

[4] *Rommen*, das. 154.

[5] Das. 151.

Buddeus, Crusius (164). Auch Montesquieu hätte bei seiner Betonung der absoluten Relativität des Rechts das Naturrecht leugnen müssen, tat es aber nicht (167). Logisch waren bei ihrer skeptischen Haltung gegen das Naturrecht auch die Hume, Helvetius und J. J. Moser nicht (167-168). Unter dem Einflusse des Ausrufs Voltaires : « Verbrennt eure Gesetze und macht deren neue », entstand nur wieder ein neues Naturrecht, das der bloßen Menschenvernunft (170-171). Von Herbart, Fr. J. Stahl und selbst Hegel, sagt Bergbohm : « Ein untilgbarer Tropfen naturrechtlichen Öls haftet ihnen allen an » (179). Und weiter : « Hegelianer, Herbartianer, Krauseaner usw. werfen wohlgemut nach allen Seiten mit Steinen um sich, obwohl sie samt und sonders im selten geräumigen Glashause 'Naturrecht' sitzen » (179-180). Und hat nicht damals die Naturrechtslehre den größten Triumph gefeiert in den *Gesetzbüchern*, so im Badischen Landrechte von 1809 und in dem Österreichischen bürgerlichen Gesetzbuche von 1811, die dem Richter gestatteten, für den Fall, daß ihn sonst alle sonstigen Entscheidungsmittel verlassen, auf die « natürlichen Rechtsgrundsätze » zu greifen (181-183). Selbst Juristen : wie Feuerbach und Thibaut, waren im Naturrecht befangen (186). Jos. Kohler [1] und Max Ernst Mayer [2] haben seiner Zeit behauptet, die historische Schule Savignys hätte das Naturrecht zertrümmert. Haben nicht auch die Anhänger der berühmten Historischen Schule unbewußt und gegen ihren Willen wieder Naturrecht getrieben ? Bergbohm ist nicht allein, wenn er von Savigny und den Seinen behauptet, sie hätten « von dem Unkräutlein Naturrecht noch eine schwere Menge miteingefahren » (484) [3]. Jedenfalls war die Zertrümmerung des Naturrechts durch die « Historiker » nicht sehr ernst, denn es folgte, wie Bergbohm jammernd klagt, in seiner Zeit gleich wieder eine wahre « Blüte » des verhaßten Naturrechts. « Die Literatur der ganzen Kulturwelt ist von Naturrecht durchsetzt », klagt er (233). Er hat sogar einen Gelehrten-Katalog seiner Zeit angefertigt und nachgewiesen, daß nach dem angeblichen Sieg der Historischen Schule in der Zeit von 1840-1871 nicht weniger als 95 Gelehrte als Naturrechtler auftraten, dann 60 weitere von 1871-1880 und 62 von 1881-1891 (353-354). Untödliches Naturrecht ! In der Folgezeit suchte man allerdings vielfach den Namen des

[1] Lehrbuch der Rechtsphilosophie, S. 6.

[2] *Max Ernst Mayer*, Rechtsphilosophie. Berlin 1922, S. 11.

[3] Von Savigny sagt Bergbohm, daß er selbst noch bis ans Herz im Banne des Naturrechts stecke. S. 120.

Kindes zu verschweigen. Mit welchem Erfolge ? Der erste Artikel in unserem Schweiz. Zivilgesetzbuch von 1907 : « Jedermann hat in der Ausübung seiner Rechte und in der Erfüllung seiner Pflichten nach *Treue* und *Glauben* zu handeln. Der offenbare Mißbrauch eines Rechts findet keinen Rechtsschutz », kann, wie auch bewährte Juristen sagen, nur naturrechtlich interpretiert werden. Auch Sätze, wie Eugen Huber sie in seinem « Recht und Rechtsverwirklichung » hat : « Die Menschen sind ihrer *Natur nach* zum Leben und der Gemeinschaft bestimmt »[1], und : « Als von Natur gegebene Gemeinschaft ist vor allem die Gemeinschaft von Mann und Frau ... »[2], können nicht anders als naturrechtlich erklärt werden. Sie klingen übrigens eminent aristotelisch. Walter Burckhardt, in Bern, wollte gewiß nicht Naturrechtler sein. Und doch war er es, wie Staatsrat Piller hervorhob. Seine Idee des « Guten », als « höchste Norm alles Rechts »[3], kommt sogar der thomistischen Auffassung des Naturrechts sehr nahe. So ist es ! Man will nicht Naturrechtler sein und ist es doch ! Und, was sollen wir erst sagen, wenn Neukamp sogar unseren *Bergbohm*, den bittersten Gegner und Verfolger des Naturrechts, der anderen ihre Selbstwidersprüche ins Gesicht warf, auch noch auf « naturrechtlichen Pfaden » ertappt haben will ![4] Fürwahr ! Geschichtlich war der Naturrechtsgedanke einfach *unausrottbar !* Wir begreifen also Bergbohm, wenn er in der Verzweiflung ausruft : « Alle Menschen sind geborene Naturrechtsjuristen » (122). Ist das nicht tiefsinnig und schon ein schlagender Beweis für die Existenz des Naturrechts ?

Das bewog die Gegner, nach Gründen zu suchen, gleichsam nach Entlastungsursachen der « ungeheuren » Wirkung, wie Max Ernst Mayer sagt, des Naturrechts[5]. Bergbohm selbst sucht den « Zauber » des

[1] S. 134.

[2] Das. 135. Dazu rechne ich auch die folgenden Sätze bei Eugen Huber : « Der Mensch lebt notwendig und ausnahmslos im Rahmen irgend einer Gemeinschaft » (157) ; « Wenn die menschliche Natur nicht selbst aus ihrem Wesen heraus und gemäß ihrer Veranlagung die Gemeinschaft zu bilden hätte » (257). Dazu auch S. 161. Ein bloßes Kollektivbewußtsein rechtfertigt die obige Sprache kaum. Im Übrigen ist Huber ein sehr besonnener Gegner des Naturrechts, wie verschiedene Bemerkungen beweisen. Vgl. S. 304, 415-416.

[3] Vgl. L'Etat et le Droit. Verhandlungen des Schweizer. Juristenvereins (1939, Heft 2, S. 192). Ferner derselbe : Die Organisation der Rechtsgemeinschaft. Basel 1927, S. 241-242. Dazu Zeitschrift für Schweiz. Recht (1931, Heft 5, S. 310).

[4] *Neukamp*, Einleitung in die Entwicklungsgeschichte des Rechtes (1895), S. 29, zitiert bei *Cathrein*, 443.

[5] Rechtsphilosophie, S. 9.

Naturrechts zu erklären als Reaktion gegen die neu aufblühende rein mechanische Naturerklärung und als Bestreben, die menschliche Natur zu rehabilitieren (196-97 u. 199). Aber spricht nicht auch das wieder zugunsten des Naturrechts ?

In Tat und Wahrheit liegt der Grund ihrer Widersprüche mit sich selbst und mit dem Zeugnis der sana ratio — der gesunden Menschenvernunft — in ihrer **irrigen Weltanschauung.** Nur der philosophische *Realist* kann *wissenschaftlich* und in voller Harmonie mit Geschichte und gesundem Menschensinn das Dasein des Naturrechts erklären und beweisen. Ich denke, die merkwürdige Tatsache vom geschichtlich unausrottbaren Naturrecht und vor allem das Bekenntnis der Gegner, daß jeder von *Hause aus* ein Naturrechtler ist, hat unsere Beweisführung trefflich vorbereitet.

2. Die spekulativen Gründe für die Existenz des Naturrechts.

Wir werden gewiß nicht alle diese Gründe namhaft machen, aber in erster Linie den tiefsten, und in ihrer Unterordnung unter den tiefsten mehrere andere.

Das historisch unausrottbare Naturrecht ist im tiefsten Wesen des Menschen verankert. Unleugbar strebt der *Mensch zur Glückseligkeit, dem Gute als solchen, als höchstes Ziel.* Daher das höchste Moralprinzip : Das Gute ist zu wollen, das Böse zu meiden, « bonum est faciendum, malum vitandum »[1]. Hat nicht schon der Stagirite den Satz an die Spitze seiner nikomachischen Ethik gesetzt : Des Guten wegen geschieht alles : « τἄγαθόν οὗ πάντα ἐφίεται »[2]. Welche Eigenschaften besitzt dieses herrliche Prinzip ? Erstens : es ist *unleugbar*, denn wer immer es leugnet, bejaht es in der Leugnung wieder, und würde jemand die These aufstellen : Ich will das « Übel », so würde er im Übel wieder sein Glück suchen ! Zweitens : es ist *allgemein*, denn alles, was der Wille will, will er immer unter dem Blickpunkte des Guten an sich, seines Glückes wegen[3]. Allgemein ist es auch in dem Sinne, daß es *allen* Menschen eigen ist. Drittens : es ist *notwendig* gewollt, denn wenn der Mensch überhaupt etwas will, *muß* er sein Glück wollen[4]. Diese Ureinstellung des Menschen kennt auch noch keinen *Irrtum*, keine *Freiheit*, weil sie naturnotwendig ist[5]. — Wie

[1] I-II 94, 2. [2] I. Eth. Nic. c. 1. [3] I-II 3, 1 ; II-II 1, 3.
[4] I 105, 4 ; 106, 2 ; I-II 9, 6 ; 10, 1.
[5] I-II 10, 1 ; I 19, 3 ; I. C. G. 80.

verhält sich nun dieses höchste Naturprinzip, das alle anderen enthält, zum *positiven Gesetz* und zur positiven Gesetzgebung ? — Es hat an sich damit *gar nichts* zu tun, denn : Das positive Gesetz setzt das höchste Ziel bereits voraus und beschäftigt sich nur mit den *frei zu wählenden Mitteln zum Ziele,* d. h. es beschäftigt sich nicht mit dem « bonum an sich », sondern den bona particularia. Oder, frage ich den Leser, *wie könnte der positive Gesetzgeber durch ein erstes positives Gesetz, das schon eine Willenskundgebung wäre, das höchste Ziel des Willens, das dem Willen überhaupt erst das Wollen gibt, regeln ?* Ist das « Glück » als höchstes Ziel nicht auch schon für den positiven Gesetzgeber selbst innerlich notwendig erstrebenswert ? Dagegen geht aus dem Gesagten logisch hervor, daß jedes positive Gesetz notwendig vom Naturgesetz abhängt [1], und daß keine Behörde und kein Richter befugt ist, sich über das Naturgesetz und Naturrecht hinwegzusetzen [2]. Somit hätten wir also hier bereits ein naturrechtliches Prinzip, das *allgemein — unleugbar — notwendig* ist und ohne das die positive Gesetzgebung *schlechterdings unmöglich ist!*

Wir werden von *der Ableitung* anderer Naturprinzipien vom obersten anderswo genauer handeln. Eigentlich ist unser Problem ein ganz eminent *metaphysisches.* Daher das Hurrageschrei gegen das Naturrecht ! Metaphysisch ist die Frage, weil ihre Lösung von den *Wesenheiten* der Dinge, genauer der Wesenheit des Menschen abhängt. Der Mensch ist ein *vernünftiges Lebewesen,* oder dann ist er überhaupt nicht Mensch. Das gilt auch für die antimetaphysischen « Hurraschreier ». Daraus gerade haben wir oben das höchste Naturrechtsprinzip dargelegt, denn weil der Mensch ein vernünftiges Lebewesen ist, erkennt er das Gute als solches und strebt unausrottbar zu ihm als Ziel. Die vernünftige Menschenwesenheit oder Naturanlage gibt ihm also jene tiefste Tätigkeitshinordnung zur Glückseligkeit als Ziel.

Folglich ist nicht die Tätigkeitshinordnung das Erste und Tiefste, sondern die *Seinshinordnung,* nach dem Axiom : Operatio sequitur esse ! Und folglich : gibt es im Menschen so viele höchste Tätigkeitshinordnungen, als es in der menschlichen Natur verschiedene *bestimmte* Seinshinordnungen gibt [3]. Diesen Gedanken hat Thomas in III. C. G.

[1] I-II 95, 2. [2] II-II 60, 5.

[3] « Quorumcunque est natura *determinata,* oportet esse *operationes determinatas,* quae illi naturae conveniant : propria enim operatio uniuscujusque naturam ipsius sequitur. Constat autem hominum naturam esse determinatam. Oportet igitur operationes esse aliquas *secundum se* homini convenientes ». III. C. G. 129.

c. 129 all seinen Beweisen für die Existenz eines Naturrechts zugrunde gelegt, ein Kapitel, das auch Thomisten zu wenig berücksichtigten. Nun ist der Mensch seiner Natur nach ein *Sinneslebewesen;* also hat er von sich aus, von Hause aus = naturrechtlich das *Recht, zu leben* und auch *zu essen* und *zu trinken.* Oder kann etwa ein positives Gesetz dieses Seinsrecht ihm geben, da es keineswegs über Leben und Nichtleben irgend eine Gewalt hat? Wiederum ist der Mensch seinem Wesen nach ein *denkfähiges Wesen.* Das *Recht, zu denken* und die Pflicht, zu denken, hat der Mensch offenbar nicht von irgend einem positiven Gesetzgeber oder Gesetze, da dasselbe zwingbar den inneren Menschen überhaupt gar nicht erreicht [1]. Es ist ein Naturrecht! Wiederum: seiner Natur nach ist der Mensch ein *frei-wollendes Wesen.* Das positive Recht kann wohl Äußerungen des freien Wollens regeln oder auch unterdrücken, wenngleich sehr unvollkommen. Aber an sich erreicht es dieses innere Leben wieder nicht. Es ist unwidersprochen ein Hausrecht, ein Naturrecht. Weiter, kann, wie Thomas so treffend sagt, kein positives Gesetz bestimmen, was bezüglich Essen und Trinken und Sportübungen dem Einzelnen *nützlich* oder *schädlich* ist. Die jeweilige Natur des Einzelnen bestimmt das allein [2]. Von Hause aus ist jeder Mensch ein *soziales Wesen* [3], weil er nur aus der sozialen Verbindung zweier Menschen entsteht und nur im Kreise anderer wachsen, leben und sich ausbilden kann. Wird etwa ein positives Gesetz das ändern können, etwa, daß der Mensch nicht mehr aus der Verbindung zweier Menschen entsteht? Aber, bitte! so was wird doch das positive Gesetz nicht versuchen? Das wäre doch « Unsinn » und daher « unvernünftig ». Warum Unsinn? Warum unvernünftig? da im gegebenen Falle das positive Gesetz erst selbst bestimmt, was « Unsinn » und « unvernünftig » und « vernünftig » ist!

Das alles ist nur Weniges aus Vielem, was wir zugunsten der Existenz eines Naturrechts anführen wollten. Vom Rechte der *Selbsterhaltung* [4], das bei Einzelnen und Völkern oft eine so furchtbare Rolle spielt, vom Rechte der *Selbstverteidigung,* das jedem Schulbuben so bekannt ist, haben wir gar nichts gesagt. Auch nichts von den *fatalen Folgen,* die aus dem Rechtspositivismus sich ergeben müßten, z. B.

[1] « Homines ex divina providentia sortiuntur *naturale judicatorium rationis* ut principium propriarum operationum ». Ibid.

[2] Ibid. [3] Ibid. [4] Ibid.

daß man dann dem fluchwürdigsten Gesetze Gehorsam schuldig wäre, was selbst Bergbohm einiges Kopfzerbrechen bereitete (144 u. 222) [1].

Da unsere Auffassung vom Naturrecht in der *Seinsordnung* verankert ist, muß auch die in Naturrechtsfragen leitende *Menschenvernunft* an die Seinsordnung sich halten, d. h. die recta ratio ist nicht unabhängig ; sie macht das Recht nicht selbst [2]. Sie ist eine mensura, ein Maßstab, der selbst wieder gemessen ist von den Dingen, zuletzt, wie wir sehen werden, von der ratio divina. Das alles entspricht der ganzen aristotelischen Erkenntnislehre und der unumstößlichen Tatsache, daß unser Menschenverstand, spekulativ und praktisch, in erster Linie *passiv*, den Gegenstand aufnehmend, voraussetzend und empfangend, ist nicht ihn schaffend und ihn hervorbringend. Das ist der Damm gegen den *Rechtssubjektivismus*. Das ist gleichzeitig der Grund, warum alles positive Recht am Naturrecht gemessen werden muß, das seinerseits wieder an der ewigen göttlichen Weisheit gemessen ist [3]. Nur so ergibt sich *Harmonie* zwischen den drei Rechtssphären : der menschlich-positiven, der naturrechtlichen und der göttlichen !

Zum Schlusse dessen, was wir hier über die Existenz des Naturrechts geschrieben, bitten wir den Leser, das Bild einer teuren, braven Mutter vor seine Seele treten zu lassen. Was diese brave Mutter, bei Tag und bei Nacht, in Freud, Leid und Tränen, bis sie vielleicht eines Tages am Sarge ihres Lieblings steht, ihrem Kinde gegenüber an Rechten und Pflichten ausübt, kann kein positives Gesetz vorschreiben. Und sie würde ihre Rechte verteidigen gegen jede Gewalt. Sie sind nur eingeschrieben in ihrem *wunderbaren Mutterherzen!*

Art. 4.

Naturrecht und Trennung von Recht und Moral.

Die logische Entwicklung falscher Prinzipien kennt keine Schranken. Sie geht ihre Wege gegen den Willen der Menschen, sogar gegen den Willen jener, welche die falschen Prinzipien vielleicht in guter Absicht und guter Treue aufgestellt haben. Dafür leistet uns die Entwicklung der Naturrechtslehre in der modernen Zeit den evidenten Beweis.

[1] Die Ansicht des hl. Thomas über diese Frage ist klar in II-II 60, 5 ad 1 ausgesprochen. Wie *Cathrein* (439 [1]) richtig gegen Gierke betont, hat er nie einem ungerechten Gesetze formelle Gesetzeskraft zuerteilt.

[2] I-II 95, 2.

[3] I-II 93, 1, 3 u. 4.

Samuel *Pufendorf* (1632-1694), und Christian *Thomasius* (1655-1728), waren unseres Wissens die ersten, die Recht und Moral *trennten;* wir betonen « trennten », nicht bloß « unterschieden », wie Ahrens sich ausdrückte [1], denn die bloße Unterscheidung ist vollberechtigt, wie wir dartun werden. Über Pufendorfs Stellung sind wir hauptsächlich durch einen Brief des edlen Leibniz unterrichtet, den letzterer an einen Freund schrieb und den Pagenstecher publizierte [2], und worin er Pufendorf nicht bloß vorwarf, er hätte von Naturrecht überhaupt nichts verstanden [3], sondern vor allem, er hätte infolge der Trennung von Moral und Recht die inneren Rechte und Pflichten vernachlässigt und das Recht veräußerlicht [4]. Dieselbe Ansicht trug, wenigstens anfänglich, in seinen Institutiones iurisprudentiae divinae, auch Thomasius vor [5].

Aber was besagt denn eigentlich diese Trennung des Rechts von der Moral ? Worin besteht diese angeblich so fatale Trennung von Recht und Moral, besser würden wir sagen *Ethik ?* Offenbar faßt man die Ethik in verschiedenem Sinne auf.

Die eine Auffassung, welche die *Einheit* wahren will, geht dahin : Die natürliche Ethik orientiert uns über das letzte natürliche Ziel und den Weg zu ihm. Höchstes natürliches Ziel ist Gott. Gottes Dasein und seine wesentlichen Eigenschaften werden da aus der Metaphysik als bewiesen vorausgesetzt. Deshalb hat diese Auffassung, wie Trendelenburg ganz richtig gesagt, eine metaphysische Unterlage [6]. Der Weg zum Ziele umfaßt die ganze *innere* und *äußere* Hinordnung zum Ziele, durch freies tugendhaftes Handeln. Folglich umfaßt diese Auffassung, das Naturrecht als Grundlage vorausgesetzt, die ganze positive Rechtsordnung, insofern sie sowohl das *äußere* als *innere* Verhalten regelt. Folglich umfaßt sie auch als Teil die Regelung der *rechtlichen* Beziehungen zum Nächsten, wie sie durch die verschiedenen Arten der *Gerechtigkeit* vorgeschrieben werden, d. h. sie umfaßt die ganze innere und äußere *Rechtsordnung*, also die Moral. So ist Einheit da ! Die Freunde der *Trennung* wollen die Rechtsordnung von der Ethik *unabhängig* und losgelöst auffassen, sodaß die ganze Rechtsordnung für sie wesentlich nur in einem *äußeren positiven Zwangsrechte*

[1] Naturrecht oder Philosophie des Rechts. Wien 1870, Bd. I, S. 101-102.

[2] Vgl. *Hinrichs*, Geschichte der Rechts- und Staatsprinzipien, Bd. II, S. 89.

[3] « Quod nec finem objectumque nec causam efficientem iuris naturae recte constituisse auctor videatur ». *Hinrichs*, das. 90.

[4] Das. 91.

[5] *Hinrichs*, Bd. III, 146 ff. *A. M. Weiß*, Apol. IV, I 218 ff.

[6] Naturrecht auf dem Grunde der Ethik, S. 22.

bestünde. Die Folge hievon ist, daß, wer im Besitze eines richtig gegebenen Gesetzes ist, d. h. ein rein legales oder formales Recht besitzt, handeln darf, auch wenn das betreffende Gesetz *objektiv* ungerecht ist, respektiv kein *materielles* Recht da ist, weil die Grundlage in der sittlichen Ordnung abgeht. Der Bruch oder die Trennung besteht somit in einer *völligen Veräußerlichung des Rechts* und der Rechtsverpflichtung.

Aus dem Gesagten ist es klar, daß eine Trennung von Moral und Recht viel mehr ist als eine bloße *Unterscheidung* beider, die auch wir befürworten. Das positive Recht, wie es hier genommen wird — im Gegensatz zum Naturrecht — ist nur ein kleiner Teil der Ethik, denn außer den *rechtlichen* Beziehungen zum Nächsten, welche eben die Gerechtigkeit durch positive Gesetze ordnet, hat die Ethik es noch zu tun mit unzählig anderen Verpflichtungen gegen Gott, gegen sich selbst und den Nächsten [1].

Niemand, sagt A. M. Weiß, der verdienstreiche Apologet [2], hat sich für diese Trennung schroffer eingesetzt als *E. Kant* [3]. Nach ihm J. Gottlieb *Fichte*. Das Recht ist völlig unabhängig von der Moral [4]. Und ihm folgt *Hegel*, der auf Grund dieser Trennung den Staat zur absoluten Quelle des Rechts machte, da nur er das Recht mit vollem Zwangscharakter durchsetzen kann [5]. Das alles ist für die moderne Rechtslehre doch recht beschämend, da im Altertum ein Sokrates Gesetzlichkeit und Gerechtigkeit für ein und dasselbe erklärt hatte [6], und ein Aristoteles, seine nikomachische Ethik auf die Metaphysik aufbauend, kein Staatsgesetz anerkennen wollte, das nicht *sachlich* begründet wäre [7]. Von den Römern wissen wir, wie Cicero darüber dachte, und Papinian hatte bekanntlich erklärt, daß nie etwas recht und erlaubt wäre, das der Frömmigkeit, Ehre und Scham widerspräche [8]. Allerdings hat auch schon das römische Rechtsbuch, der Staatsomnipotenz huldigend, in die wahre Rechtslehre eine Bresche geschossen [9]. Nihil novi sub sole, gilt auch für die Rechtsgeschichte!

[1] II-II 58, 2.
[2] Apologie IV, I, S. 220.
[3] *Kant*, Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft, 3. Stück, 1. Abth. II.
[4] Vgl. *Erdmann*, Geschichte der neuern Phil. III, I 651; *Kuno Fischer*, Geschichte der neuen Phil. V 599 f.
[5] *Hegel*, Philosophie des Rechts, § 258, 29.
[6] *Xenophon*, Memor. 4, 4, 12 ss.
[7] III. Pol. c. 6 (Did. I 532).
[8] Dig. 28, 7, 15. Vgl. *Weiß*, das. 212.
[9] Dig. 1, 4, 1.

Das Naturrecht und die Einheit von Ethik und Recht.

Prüfen wir nun die berühmte « Trennung » vor dem Forum des aristotelisch aufgefaßten Naturrechts.

Grundlegend ist hier die These : Vom Standpunkt des Naturrechts ist eine Trennung von Ethik und Recht schlechterdings **unmöglich.** Das leuchtet dem Leser sofort ein, wenn wir mit Aristoteles und Thomas wiederholen, daß jedes positive Gesetz stets und immer nur eine nähere Bestimmung des Naturgesetzes ist, entweder als Konklusion aus dem Naturrecht oder als eine bestimmtere Anwendung desselben [1], und daß das Naturrecht seinerseits die Grundlage der ganzen natürlichen Sittenlehre ist [2]. Somit hat das positive Gesetz alles, *was es ist*, vom Naturrecht. Es hat von ihm drei Dinge : seine ganze Aufgabe, seine Wirksphäre und seine Wirkkraft.

a) Seine **Aufgabe** : sagen wir, sein Ziel. Ziel der ganzen Ethik ist, den Menschen, und zwar den ganzen, auf Grund des Naturrechts, zum Guten als solchen, dem bonum in communi, zu führen, das nur in Gott seine Verwirklichung hat [3]. Das Ziel des positiven Gesetzes ist daher auch wieder das Gute als solches, das bonum commune oder die Glückseligkeit [4]. Aufgabe des positiven Gesetzes ist es daher, als Diener der Ethik oder des Naturrechts, das Naturrecht auf die *komplexeren Einzelfälle* anzuwenden, um als Mittel zum höchsten Ziele mitzuhelfen [5]. Diese ganze Aufgabe, ja das ganze Ziel des positiven Gesetzes, wird mit der Trennung *zwecklos*, gegenstandslos, und das positive Gesetz verliert überhaupt die ratio legis. Das alles hat Eugen Huber prägnant ausgedrückt, wenn er sagt : « Das Sittengesetz ist für das Recht von so gewaltiger, alles durchdringender Bedeutung, daß sich von diesem nicht sprechen läßt, ohne jenes heranzuziehen » [6]. Und wiederum sagt derselbe : Sie haben — Moral und Recht — « denselben Gegenstand, sie verfolgen denselben Zweck, sie sind beide auf dasselbe Verhalten und die Gesinnung gerichtet, die unter den Menschen in ihrer Gemeinschaft bestehen sollen » [7].

[1] I-II 95, 2.
[2] Ibid.
[3] I-II 2, 8.
[4] I-II 90, 2 u. ad 3.
[5] I-II 90, 1 u. 2 ; 91, 3.
[6] Recht und Rechtsverwirklichung, S. 34. Dazu auch S. 29.
[7] Das. S. 34. Zu dieser Auffassung kam unser gelehrte Schweizerjurist sogar ohne Naturrecht und mit Zitationen aus Kant, der der große Vertreter der Trennung war !

b) Seine **Sphäre**: Das Naturrecht, als Grundlage der Ethik, umfaßt den ganzen inneren und äußeren Menschen. Als Diener des Naturrechts und nähern Bestimmung des Naturrechts, resp. der Ethik, muß das positive Gesetz folglich ebenfalls den ganzen Menschen, den inneren und äußeren, erfassen, also auch die Rechtssphäre. « Die menschliche Gemeinschaft, sagt E. Huber, ist das Feld, auf dem sich die Sittlichkeit, wie das Recht nach einer in unserem vernünftigen Bewußtsein ruhenden Idee betätigen ... »[1]. Jene Trennung beraubt somit die Ethik eines Teiles ihres Wirkfeldes, aber auch das Recht, indem es das *Innere der Gerechtigkeit* unberücksichtigt läßt. Die Trennung ist in gewissem Sinne eine verdemütigende Amputation der Ethik und des Rechtes. Und daß die Menschenvernunft, welche das positive Gesetz setzt, denn es ist ja ein dictamen rectae rationis, diese Selbstamputation vollzieht, ist vielleicht das Traurigste an allem.

c) Die **Wirkkraft**. Da das positive Recht völlig vom Naturrecht abhängt, hat es nie Rechtskraft, es sei denn, daß es mit ersterem nicht in Widerspruch steht. Daher die Erklärung des Aquinaten: Wenn das sog. Legalrecht irgend welchen Widerspruch zum Naturrecht enthält, so ist es überhaupt nicht « Recht »: « sed si — legale iustum — aliquid de se repugnantiam habeat ad ius naturale, non potest *voluntate humana* fieri iustum, puta si statuatur, quod liceat furari vel adulterium committere. Unde dicitur Is. 10 vae, qui condunt leges iniquas »[2]. Folglich ist nach Thomas bloßes *Formalrecht*, ohne Materialrecht, überhaupt kein Recht: « non enim habet robur ex lege, sed ex *natura* »[3]. Kein positives Gesetz, das etwas sachlich Schlechtes enthält, hat daher irgendwelchen Verpflichtungscharakter: « vim obligandi »[4]. Das ist eine klare Sprache. Wer somit das Legalrecht von der Ethik trennt, beraubt es jeder Wirkkraft.

Damit schließt sich der Ring: Jene Trennung des Rechts von der Ethik ist, thomistisch betrachtet, schlechterdings unmöglich, denn sie beraubt das positive Gesetz seiner hohen *Aufgabe*, verletzt seine *Wirksphäre* und nimmt ihm jede *verpflichtende Autorität*.

Fügen wir dem Gesagten noch einige weitere Reflexionen bei über die berühmte Trennung von Recht und Moral, die Pufendorf und Thomasius lehrten und die von E. Kant, Fichte und Hegel weitergeführt und begrüßt wurde.

Man mag jene Trennung von Ethik und Recht betrachten, wie

[1] Das. S. 34 ff. [2] II-II 57, 2 ad 2. [3] II-II 60, 5. [4] II-II 60, 5 ad 1.

man will, so erscheint sie einem immer, und zwar auf den ersten Blick, als etwas ganz Naturwidriges, fast hätten wir gesagt, « Unmenschliches », wenn dieser Ausdruck nicht mißdeutet würde. Ist es nicht so ? Überall bedeutet jene Trennung einen « Riß » dessen, was einheitlich betrachtet werden sollte, weil es einheitlich ist. Einen Riß besagt jene Trennung *zwischen Ziel* und *Weg* zum Ziele ; denn die Ethik zeigt das Ziel, und jedes Gesetz sollte Mittel zum Ziele sein und ist es doch nicht ; einen Riß zwischen *Innerem* und *Äußerem*, einen Riß zwischen *Höherem* und *Niedrigerem*, zwischen *Erkenntnis* und *Objekt* der Erkenntnis, ein Riß zwischen *Formalrecht* und *Materialrecht*, zwischen *Sein* und *Sollen*, auch zwischen *Freiheit* und *Zwang*. Liegt nicht etwas Revolutionäres, wie Weiß sagt [1], in jener Trennung, eine Revolution auf dem Rechtsgebiete, die anfänglich unbewußt, später mit dem philosophischen Subjektivismus und Idealismus Seite an Seite schritt und die allgemeine Skepsis auf beiden Gebieten vorbereitete.

Wir unterschätzen das Äußere in der Gesetzeserfüllung gewiß nicht, auch den *Zwang* nicht. Für die öffentliche gesellschaftliche Erfüllung des Gesetzes, die Allgemeinordnung und die Erreichung des Allgemeinwohles hat das alles seine Bedeutung, wenngleich auch alles das nur sehr unvollkommene Mittel zum Zwecke sind, da der innere Wille unbezwingbar ist und jedes positive Gesetz Lücken offen läßt. *Aber wie soll man das öffentliche Wohl erreichen, das von der Ethik vorgeschrieben wird, wenn man das Gesetz von der Ethik kennt.* Das ist ein Widersinn!

Daher ist und kann die wahre Heimstätte und Quelle des Großen und Menschlichen nur das Innere als Ziel des Äußeren sein. Dafür spricht die ganze Kultur- und Weltgeschichte, sprechen all die Großen aller Jahrhunderte, bei Heiden und Christen. Auch der Staat und jede Rechtsbehörde hat *Menschen* zu leiten und zu regieren. Also hat sie *menschlich* zu regieren. Wir betonen : Es liegt in jener Trennung von Ethik und Recht etwas eminent *Menschen-Widriges*, denn : erstens *menschlich*, wird eine Handlung erst, wenn sie vor dem inneren Tribunal des freien Willens abgeurteilt wird ; erst dann zweitens, wird sie auch *sittlich* mit Verantwortung und Pflichtbewußtsein ausgestattet. Im Inneren sitzt auch drittens der erste unbestechliche Richter der Einzelhandlung, das *Gewissen*. Wie groß erscheint uns da bei dieser modernen Trennung von Recht und Sittenlehre der Heide Sokrates, als er vor die Athener hintrat und in stürmischer Volksversammlung,

[1] Apologie, Bd. IV, I, 224.

auf das Gewissen sich berufend, erklärte : Dieses Gesetz ist ungerecht ! Und wieder, wenn derselbe vor seinen letzten Richtern das Zeugnis desselben Gewissens als Gottes Stimme anruft. Erreicht das Gesetz nicht das Innere, dann ist es nicht *menschlich*, nicht *sittlich*, nicht *Gesetz*, weil nicht Richtschnur des *vernünftigen menschlichen Handelns*. Jede wahre *Bürgertugend* hat ihre Wurzel nur im Innern, der wahren Werkstätte des gesetzesmäßigen Handelns. Ulpian, der römische Rechtslehrer, hat einst die *Gerechtigkeit*, die das ganze Rechtsleben umfaßt und verwirklicht, beschrieben als « bleibenden unerschütterlichen Willen, jedem das Seine zu geben : « voluntas constans et perpetua ius suum cuique tribuendi » [1]. Hat sich das alles auf einmal geändert ? Was, wenn unsere *Richter* und *Magistraten*, anstatt vom inneren Geiste der Gerechtigkeit beseelt zu sein, nur eine äußere Pharisäergerechtigkeit besitzen, die überall nur durch die Finger schaut ? Was, wenn unsere *Soldaten* nicht vom inneren Geiste der Tapferkeit und der Liebe zum Vaterlande durchglüht sind ? Werden sie dann im Kugelregen standhalten ? Was, wenn sie auch den *Treueid* in diesem Sinne auffassen ? Hat das nicht zur Stunde eine erschütternde Bedeutung für die Auffassung des Rechts ? Und dann die Inkonsequenz bei diesen modernen Staatsrechtlern : nämlich vom *Strafrechte* müssen alle zugeben, daß der Schuldige nur nach Absicht, Vorsatz und Freiheit, also inneren Kriterien, abgeurteilt werden kann.

Die Trennung von Recht und Sittlichkeit, wir wiederholen es, ist das Grab des *Menschlich-Sittlichen!*

Das Naturrecht und die Rechtskollisionen.

Es ist hier noch der Ort, von einer anderen wichtigen Frage zu reden. Man redet viel von sog. Rechtskollisionen, die vor allem mit der vorigen Einheit von Ethik und Recht fast unvermeidlich erscheinen. Sobald man Ethik und Recht nicht trennt, sondern einheitlich betrachtet, wird man, so wird behauptet, zwischen beiden Gebieten unlösbare Konflikte haben. Eugen Huber, der tapfere Verteidiger der Einheit, hat mehrere solcher Konfliktsfragen speziell erwähnt. So : Über das Verhältnis von *Gemeinschaftsrecht* und *Einzelrecht*, wenn sie zueinander in Gegensatz treten [2] ; oder ob unter Umständen *unsittliche Handlungen*, z. B. Lüge eines größeren Rechtsgutes wegen nicht erlaubt wären [3] ;

[1] Digest. I 1, 10. *Trendelenburg*, Naturrecht S. 17.
[2] Recht und Rechtsverwirklichung, S. 77. [3] Das. 77.

weiter: wie sich das Gebot: *Du sollst nicht töten*, reime mit der Hinrichtung des Verbrechers[1]; weiter: wie die Frage zu lösen sei, wenn jemand aus sittlichen Motiven die *Wehrpflicht verweigere*[2]. Wir zitieren diese Fälle Hubers nur als Beispiele, ohne auf die gegebenen Lösungen Hubers einzugehen.

Aber wichtig erscheint es uns, vor allem darauf *hinzuweisen*, daß nur das *Naturrecht, dem* und *insofern* ihm alle positiven Gesetze untergeordnet werden, *gewisse und sichere allgemeine Richtlinien für die Lösung* der angeblichen und wirklichen Konflikte zu geben imstande ist. Wir wollen hier einige dieser Richtlinien besonders hervorheben, im Anschlusse an Fragen, die gerade Eugen Huber auch berührt hat.

I. Wer immer Naturrecht im richtigen Sinne annimmt, weiß, daß es *an sich gute* und *an sich schlechte* Handlungen gibt, und daß die letzteren, wie z. B. Lüge, absolut und unter allen Umständen unerlaubt sind[3].

II. Naturrechtlich hat das *Gemeingut* vor dem *Privatgut* den Vorzug[4].

III. Aus dem gleichen Grunde, wie Thomas ausdrücklich sagt[5], sind dem Eigentümer die Waffen nicht auszuliefern, wenn er sie verlangt, um das *Vaterland* zu bekämpfen. — Ungünstig für Landesverräter.

IV. Logisch folgt auch der Satz, von dem wieder viele Konklusionen abhangen: *weder der Zweck heiligt die Mittel*, noch *die Mittel das Ziel*. Kein Recht berechtigt zum Unrecht.

V. Damit ist engst verbunden die Unterscheidung von *subjektivem Recht* und *Gebrauch desselben*. Auch subjektives, wirkliches Recht, berechtigt noch nicht, dem Nächsten ein Unrecht zuzufügen[6].

VI. Hieher gehört auch, daß das *bloß formale Recht*, ohne materiales Recht, überhaupt kein Recht ist, wie oben gezeigt wurde.

VII. Wichtig ist ferner die These: daß *an sich, naturrechtlich, alle zeitlichen Güter gemein sind*, und die faktische Güterteilung nur positiven Rechts, oder wie die Alten sagten, völkerrechtlich ist[7]. Daraus ergab sich der andere Satz, daß, wer in *extrema necessitate* die Güter, die an sich anderen gehören, als eigentliche Notbehelfe gebraucht, nicht stiehlt[8]. Bekanntlich haben die Kommunisten diesen thomistischen Satz öfter mißbräuchlich interpretiert.

VIII. Berühmt ist auch die berühmte *Subtractio iuris* bei Thomas, wo durch ein höheres Recht, sogar in der naturrechtlichen Ordnung,

[1] Das. 69. [2] Das. 73. [3] II-II 57, 2 ad 2; I 105, 6.
[4] III. C. G. c. 146. Eine Ausnahme haben wir, wenn es sich um das Gut der eigenen geistigen *Seele* handelt, die, weil geistig, höher steht. I-II 21, 4 ad 3.
[5] I-II 94, 4. [6] II-II 66, 2. [7] II-II 66, 2. [8] II-II 66, 7.

eine niedrigere Rechtsmaterie der betreffenden Rechtsordnung « entzogen » — subtrahere — wird. So gilt das Gebot : « Du sollst nicht töten », weder für Gott, der Herr aller Menschenleben ist, noch für die Obrigkeit, die an Gottes Stelle den Verbrecher zum Tode verurteilt [1]. Wir werden später auf diese Unterscheidung, die den Unterschied von *Tötung* und *Mord* begründet, zurückkommen.

Diese wenigen Punkte, denen noch andere beigefügt werden könnten, zeigen dem Leser, wie das richtig verstandene Naturrecht einzig geeignet ist, sog. Rechtskonflikte zu schlichten.

Eigentümliches Zusammentreffen bei den modernen Naturrechtlern ! *Hugo Grotius* (1583-1645), ein durchaus gläubiger Mann, proklamierte die Unabhängigkeit des Naturrechts von Gott, also die *Trennung des Rechts von Gott:* « Et haec — principia iuris — locum aliquem haberent, etiamsi daremus, quod sine summo scelere dari nequit, non esse Deum aut non curari ab eo negotia humana » [2]. Also meint er, auch wenn wir annähmen, was aber höchster Frevel wäre, daß es keinen Gott, noch eine Vorsehung gäbe, hätten jene Prinzipien des Naturrechts Geltung. Er dachte offenbar nicht daran, daß ein Gott, von dem nicht alle Rechte abhängen, überhaupt kein Gott wäre. Wie Hinrichs berichtet, haben die einen jenen verhängnisvollen Satz dem Aristoteles, andere Seneca, wieder andere sogar Albert d. Gr. und Thomas zugeschrieben [3]. In Wirklichkeit war, wie Otto von Gierke nachwies [4], der Nominalist *Gabriel Biel*, der Urheber. In seinem Collectorium Sententiarum sagt Biel : Auch wenn, was aber unmöglich ist, Gott, die göttliche Ursache nicht existierte, oder irrte, oder wenn jemand gegen eine englische oder menschliche oder gegen irgend eine richtige Vernunft handelte, würde er sündigen [5].

Eigentümliches Zusammentreffen bei den modernen Naturrechtlern, sagten wir. Die Naturrechtslehre des Grotius ist ein *Abfall von Gott*, jene Pufendorfs und des Thomasius ein *Abfall vom Menschen!* Gegen beide Zeitirrtümer trat mit der ganzen Wucht seines überlegenen Geistes *Gottfried Wilhelm Leibniz* (1646-1716) auf !

[1] I-II 94, 5 u. ad 2 ; ferner I-II 100, 8 ad 3.

[2] De iure belli et pacis. Prol. 11.

[3] *Hinrichs*, Geschichte des Natur- und Völkerrechts, Bd. I, 77-84.

[4] *Otto von Gierke*, Johannes Althusius (Breslau 1913), S. 74, Anm. 45.

[5] « Nam si per impossibile Deus non esset, qui est ratio divina, aut si ratio divina esset errans ; adhuc si quis ageret contra rectam rationem Angelicam vel humanam aut aliam aliquam, si qua esset, peccaret ». Collect. Sentent. Tubingae 1501, l. II dist. 35 q. unic a. 1.

Erkenntniswahrheiten und Seinswahrheiten.

Von Dr. P. Matthias THIEL O. S. B.

Schon in der Frage, was die Wahrheit ganz im allgemeinen sei, scheiden sich die Geister in so verschiedene Ansichten, daß einer leichter deren Zahl noch vergrößern als sie miteinander in Einklang bringen könnte. Man schaue sich nur einmal die 21 Seiten an, auf denen Rudolf *Eisler* in seinem « Wörterbuch der philosophischen Begriffe » (Berlin 1930) eine Menge von Auffassungen über Wesen und Kriterium der Wahrheit aufzählt, und man wird am Schlusse auf die « Pilatusfrage » weniger zu antworten wissen als im Anfang. Daher muß jeder, der über die Wahrheit schreiben will, von vornherein auf manchen Widerspruch gefaßt sein. Weil aber diese Widersprüche besonders von solchen erhoben werden, die ihrer Philosophie andere Voraussetzungen zugrunde gelegt haben, erscheint es ratsam, seinen Ausführungen über die Wahrheit einige Bemerkungen über den Standpunkt vorauszuschicken, von dem man ausgehen will, um so sich leichter verständlich zu machen.

In den folgenden Untersuchungen ist vorausgesetzt, daß es ein vom menschlichen Wahrnehmen verschiedenes Sein gibt, und daß daher die Wahrheit nicht in der Übereinstimmung unseres Erkennens mit subjektiven Denkformen oder Denkgesetzen oder etwas von ihm selbst Hervorgebrachtem besteht, sondern in der Übereinstimmung mit einem, wenigstens seinem Inhalte nach, bereits gegebenen Gegenstand. Mag dieser Gegenstand, dem wir wegen seiner über alle Kategorien oder Prädikamente hinausgehenden Allgemeinheit den Namen des Transzendentale « Ding » geben, auch selbst schon ein Erkenntnisakt sein, zu dem Akte, durch den der Mensch ihn erkennt, steht er auf jeden Fall in dem Verhältnis des Gegebenseins. Unser Standpunkt ist also der realistische, von dem aus die Wahrheit bestimmt zu werden pflegt als die Übereinstimmung eines Verstandes mit einem Ding, und umgekehrt als die Übereinstimmung eines Dinges mit einem Verstande. Denn die Beziehung der Übereinstimmung ist notwendig eine beiderseitige.

I. Ordnung der Wahrheiten.

Die Übereinstimmung eines Verstandes mit einem Ding nennen wir *Erkenntniswahrheit*, die eines Dinges mit einem Verstande dagegen *Seinswahrheit*.

Obwohl jede Erkenntniswahrheit eine entsprechende Seinswahrheit fordert, und umgekehrt jede Seinswahrheit ebenso notwendig eine Erkenntniswahrheit, wird die Wahrheit doch in erster Linie vom Verstande ausgesagt [1]. Denn im Grunde ist es doch das Erkennen, aus dem die Wahrheitsbeziehung entsteht. Zudem sind, vom göttlichen Sein abgesehen, alle Dinge schon Nachahmungen von Ideen oder Urbildern eines Verstandes. Deshalb ist die Seinswahrheit aller geschaffenen Dinge wesentlich *verursacht.* Und aus dem gleichen Grunde ist zwischen ihr und der verursachenden göttlichen Erkenntniswahrheit eine Analogie der Zuteilung (analogia attributionis) [2]. Beim menschlichen Verstand muß man ein doppeltes Verhältnis unterscheiden : soweit der Mensch selbst den Dingen Form und Gestalt gibt, besitzt auch er eine verursachende Erkenntniswahrheit, soweit die Dinge dagegen ein vom Menschen unabhängiges Sein haben, ist seine Erkenntniswahrheit von den Dingen verursacht. Weil nämlich diese schon aus einem Geiste geboren sind, können sie wenigstens mithelfen, damit ein entsprechend eingerichteter anderer Geist sie in sich nachbildet [3]. So erhalten wir drei wohl auseinander zu haltende Träger der Wahrheit : erstens den göttlichen Verstand, zweitens alles was überhaupt ein Sein hat, einerlei ob ungeschaffen und mit dem göttlichen Intellekt identisch oder geschaffen und darum außergöttlich, und drittens den menschlichen Verstand, soweit er wirklich erkennt [4].

[1] *Thomas,* Verit. 1, 2 : « Res autem non dicitur vera nisi secundum quod est intellectui adaequata ; unde per posterius invenitur verum in rebus, per prius autem in intellectu ».

[2] In der deutschen Terminologie folgen wir *Gredt :* Die aristotelisch-thomistische Philosophie. Freiburg 1935.

[3] *Lotz Joh. Bapt.,* Vom Vorrang des Logos. Eine Begegnung zwischen Idealismus und Scholastik, in : Scholastik 1941, 172 : « Die ontische Wahrheit ist einzig als kristallisierte logische Wahrheit begreiflich. Der Gegenstand kann einzig deshalb in der Wahrheit stehen, weil er einem schaffenden Logos entstammt, weil dieser ihn nach seiner schöpferischen Idee geformt und ihm so ein Abbild seiner Idee eingeprägt hat ».

[4] *Thomas,* a. a. O. : « Res naturales, ex quibus intellectus noster scientiam accipit, mensurant intellectum nostrum . . . sed sunt mensuratae ab intellectu divino, in quo sunt omnia creata, sicut omnia artificiata in intellectu artificis.

Wie zwischen der göttlichen Erkenntniswahrheit und der Seinswahrheit der geschaffenen Dinge, so ist auch zwischen der Seinswahrheit der göttlichen Wesenheit und der Seinswahrheit der außergöttlichen Dinge eine Analogie der Zuteilung ; denn auch zwischen dem göttlichen Sein und dem geschaffenen Sein besteht eine kausale Abhängigkeit. Alles geschaffene Sein ist ja nur eine Anteilnahme am göttlichen Sein. Aber diese Analogie der Zuteilung tritt ganz zurück hinter der weit vollkommeneren, eigentlichen Verhältnisgleichheit (analogia proportionalitatis propriae). Obgleich nämlich in Gott Wesen und Dasein identisch, in den Geschöpfen dagegen real verschieden sind, läßt sich doch in beiden das gleiche Verhältnis feststellen : wie Gott durch sein mit seinem Wesen identisches Dasein ist, so ist auch das Geschöpf durch sein vom Wesen verschiedenes Dasein. Dieselbe innere Verhältnisgleichheit findet sich auch zwischen der göttlichen Erkenntniswahrheit und der menschlichen ; denn auch in letzterer stehen die Wesensmerkmale in demselben Verhältnis zueinander wie in der ersten.

Außer dem bereits angeführten Wesensmerkmal absoluter Unverursachtheit kommt sowohl der göttlichen Erkenntniswahrheit als der göttlichen Seinswahrheit ebenso notwendig und gleich unbegrenzt das Merkmal der *Einheit* zu. Denn durch denselben Akt, durch den Gott ist und sich selbst erkennt, erkennt und verursacht Gott auch alle außergöttlichen Dinge. Daher haben die Scholastiker für das Verhältnis der göttlichen Wahrheit zu jeder anderen die Formel geprägt : « Veritate una vera sunt omnia », alles was wahr ist, hat seine Wahrheit von der einen göttlichen Wahrheit [1]. Nur darf man, wie Thomas

Sic ergo intellectus divinus est mensurans non mensuratus ; res autem naturalis mensurans et mensurata ; sed intellectus noster est mensuratus, non mensurans quidem res naturales, sed artificiales tantum. Res ergo naturalis inter duos intellectus constituta, secundum adaequationem ad intellectum divinum dicitur vera, in quantum implet hoc ad quod est ordinata per intellectum divinum ... Secundum autem adaequationem ad intellectum humanum dicitur vera, in quantum nata est de se formare veram adaequationem ; sicut e contrario res falsae dicuntur quae natae sunt videri quae non sunt aut qualia non sunt ... Prima autem ratio veritatis per prius inest rei quam secunda, quia prior est comparatio ad intellectum divinum quam humanum ; unde, etiamsi intellectus humanus non esset, adhuc res dicerentur verae in ordine ad intellectum divinum. Sed si uterque intellectus, quod est impossibile, intelligeretur auferri, nullo modo veritatis ratio remaneret ».

[1] *Thomas*, Verit. 1, 4 : « Veritas ergo intellectus divini est una tantum, a qua in intellectu humano derivantur plures veritates, sicut ab una facie hominis

warnt, diesen Satz nicht monistisch so deuten, als gäbe es überhaupt nur eine Wahrheit. Vielmehr soll die Formel lediglich ausdrücken, daß alle andere Wahrheit von der einen göttlichen genau so abhängt, wie alles andere Sein von dem einen göttlichen Sein [1].

Seinswahrheiten gibt es so viele wie Dinge. « Unius rei », sagt Thomas, « una est tantum veritas » [2]. Auf die Frage, warum Gott so viele Arten von Dingen erschaffen habe, antwortet der Aquinate, daß nur eine solche reiche Mannigfaltigkeit der Arten die Größe der göttlichen Vollkommenheit einigermaßen ahnen lasse [3]. Sind schon die tatsächlich existierenden Dinge für uns unzählbar, so erst recht die noch außer diesen möglichen. Darum schreiben wir Gott in bezug auf ihre Gesamtheit unendlich viele Ideen zu, obwohl, wie bereits gesagt, Gott alles auf einmal erkennt und deshalb eigentlich nur eine Idee hat.

Im Gegensatz zu den reinen Geistern erhält der Mensch nicht unmittelbar Anteil an der göttlichen Erkenntniswahrheit, sondern nur auf dem Wege über die Seinswahrheiten der geschöpflichen Dinge. Und auch hier muß man noch wohl unterscheiden zwischen solchen Seinswahrheiten, die sich dem Menschen unmittelbar offenbaren, und anderen, die er nur auf dem Umwege über seinen eigentümlichen Erkenntnisgegenstand erreicht. Diesen bilden nämlich einzig die Seinswahrheiten der *Körper*wesenheiten. Nicht einmal seine eigene Seele erkennt der Mensch geradewegs, geschweige denn Gott, die Urwahrheit.

Dazu kommt eine zweite, nicht geringere Unvollkommenheit des menschlichen Geistes. Auch seinen eigentümlichen Erkenntnisgegenstand vermag der menschliche Verstand nicht auf einmal zu erfassen,

resultant plures similitudines in speculo ... Veritates autem quae sunt in rebus, sunt plures, sicut et rerum entitates ».

[1] 1. Dist. 19, 5 a. 2 s. : « Sicut est unum esse divinum quo omnia sunt, sicut a principio effectivo exemplari, nihilominus tamen in rebus diversis est diversum esse, quo formaliter res est ; ita etiam est una veritas, scilicet divina, qua omnia vera sunt, sicut a principio effectivo exemplari ; nihilominus sunt plures veritates in rebus creatis, quibus dicuntur verae formaliter ».

[2] Verit. 1, 4.

[3] C. G. II, 45 : « Perfectam Dei similitudinem non possunt consequi res creatae secundum unam solam speciem creaturae : quia, cum causa excedat effectum, quod est in causa simpliciter et unite, in effectu invenitur composite et multipliciter, nisi effectus pertingat ad speciem causae ; quod in proposito dici non potest, non enim creatura potest esse Deo aequalis. Oportuit igitur esse multiplicitatem et varietatem in rebus creatis, ad hoc quod inveniretur in eis Dei similitudo perfecta secundum modum suum ».

sondern, wie Thomas sagt, hat er eine gewisse Ähnlichkeit mit den erzeugbaren Dingen, die nicht sofort ihre Vollkommenheit haben, sondern sie nach und nach erwerben [1]. Darin hat es seinen Grund, daß unser Verstand jede Seinswahrheit weiter in viele Erkenntniswahrheiten auflösen muß, um sie einigermaßen in sich aufzunehmen.

Bei dieser mühevollen Arbeit kommt unserem Verstande ein Umstand von ungeheurer Bedeutung zu Hilfe: die Ordnung. Gäbe es in der Welt keine Ordnung der Dinge, dann wäre der Mensch trotz seines Verstandes schlechter daran, als das Tier, mit seinem treffsicheren Instinkt. Dank der überall bestehenden Ordnung aber kann unser Verstand nicht nur seinen eigentümlichen Erkenntnisgegenstand immer vollkommener erfassen, sondern sich bis zu einem bestimmten Grade sogar eine Vorstellung von dem ganzen Reiche der Seinswahrheiten machen, in der selbst Gott miteinbegriffen ist. Wir nennen diese durchgreifende Ordnung im Reiche der Seinswahrheiten einfach *Seinsordnung*.

Die Frage, wie die geschaffenen Dinge nach ihrem Sein geordnet sind, hat, wie wenige andere, die Philosophen von jeher in Spannung gehalten. Wir finden sie nicht nur schon in der vorsokratischen griechischen Philosophie, sondern auch bei den alten Indern. Hier über ihre Geschichte zu berichten, würde zu weit führen. Der Name, den man ihr gegeben hat, ist etwas irreführend. Denn wenn von « Kategorien » oder « Prädikamenten » die Rede ist, denkt man zunächst nur an Aussageweisen, und nicht an Seinsweisen. Allein für den, der auf realistischem Standpunkt steht, muß jede wahre Aussageweise in einer entsprechenden Seinsweise ihren sachlichen Grund haben. Aristoteles hat zehn voneinander ganz verschiedene Seinsweisen zusammengestellt, aber durch sein eigenes unsicheres Verhalten bei ihrer Aufzählung, besonders auch durch seine fünf hinzugefügten Postprädikamente gezeigt, daß es sich hier nur um einen Versuch handelte. Andere haben darum andere Kategorien vorgeschlagen. Die bekanntesten sind die kantischen. Bis jetzt aber reicht noch keiner entfernt

[1] S. th. I 85, 5 : « Cum enim intellectus humanus exeat de potentia in actum, similitudinem quandam habet cum rebus generabilibus, quae non statim perfectionem suam habent, sed eam successive acquirunt. Et similiter intellectus humanus non statim in prima apprehensione capit perfectam rei cognitionem ; sed primo apprehendit aliquid de ipsa, puta quidditatem ipsius rei, quae est primum et proprium obiectum intellectus ».

an den aristotelischen heran. Man kann zweifeln, ob dieses Problem jemals zur Zufriedenheit aller gelöst werden wird. Wir stehen hier vor einer Frage mit einem dreifachen Aspekt, die deshalb an drei Stellen der Philosophie behandelt werden muß : in der Psychologie, in der Kriteriologie und in der Logik. In der *Psychologie* wird gezeigt, wie unser Verstand jede Seinswahrheit in der Weise in viele Erkenntniswahrheiten aufteilt, daß er bei der Gewinnung dieser letzteren immer vom Allgemeineren zum weniger Allgemeinen und vom einfachen Begriff zum Urteil, von diesem zum Schluß fortschreiten muß : wie er z. B. die Gattung früher erkennt als die Art [1]. Weil unsere Wesenserkenntnis der Dinge niemals bis zur Erfassung des Einzelwesens vervollkommnet werden kann (essentia singularis nos latet), nennt man diese Seite unserer Frage den psychologischen Aspekt des immer noch aktuellen *Universalienproblems*. In der *Kriteriologie* wird bewiesen, daß unsere conceptus universales oder allgemeine Begriffe in den konkreten Einzeldingen der Außenwelt *inhaltlich* begründet sind, daß man also bei der Wahrheit wohl unterscheiden muß zwischen einer Übereinstimmung des Verstandes mit der Form seines Gegenstandes und einer Übereinstimmung mit der Materie oder dem bloßen Inhalt des zu erkennenden Dinges. Nur diese zweite Übereinstimmung ist unserem Verstande möglich, sie aber genügt vollauf, um unser Erkennen wahr zu machen. Denn die Form der Allgemeinheit, in der unser Verstand die Dinge erkennt, ist ja nichts Positives, die Dinge anders Darstellendes als sie wirklich sind, sondern nur die Folge davon, daß sich die Dinge auf Grund ihrer Zusammensetzung aus Potenz und Akt nicht bis hinunter zu ihren Einzelmerkmalen offenbaren können : also nur ein großer Mangel, der sich in einer allem menschlichen Erkennen unabtrennbaren Verschwommenheit fühlbar macht. In der *Logik* endlich wird auf die Fragen geantwortet, wie sich jene mehr oder weniger allgemeinen Wesenserkenntnisse unseres Verstandes zueinander verhalten, und nach welchen Gesetzen sie geordnet werden müssen, damit unser Erkennen immer wahr bleibt und so die Seinswahrheit der Dingwelt möglichst vollkommen wieder in Erkenntniswahrheit zurückverwandelt wird. Es ist das die formale Seite am Universalienproblem. Darum spricht man in der Logik mit Vorliebe vom universale *formale*.

[1] S. th. I 85, 3 : « Prius igitur occurrit intellectui nostro cognoscere animal quam cognoscere hominem ».

Nach dem Gesagten haben wir also folgende Ordnung: Wie die eine göttliche Wahrheit von unendlich vielen Seinswahrheiten widergespiegelt wird, so muß unser Verstand wieder jede einzelne Seinswahrheit erst in viele Aspekte aufteilen, damit auch er von ihr eine Erkenntniswahrheit erhält. Daher die Notwendigkeit seiner Unterscheidung zwischen Materialobjekt und Formalobjekt einer Wissenschaft, ja schon der einzelnen Begriffe. Im folgenden soll von einigen Schwierigkeiten die Rede sein, die unser Verstand bei dieser Umwandlung der Seinswahrheiten in menschliche Erkenntniswahrheiten zu überwinden hat.

II. Von der Umwandlung der Seinswahrheiten in menschliche Erkenntniswahrheiten.

1. *Schwierigkeiten des Überganges von der begrifflichen Seinswahrheit zur Erkenntniswahrheit des Urteils.* Ein bloßer Begriff enthält selbst dann, wenn er vielfach zusammengesetzt ist, noch keine Erkenntniswahrheit, weil seine Übereinstimmung mit dem Gegenstand keine wesentlich andere ist als die rein abbildende der nichterkennenden Dinge, z. B. eines Gemäldes oder einer Statue [1]. Der einzige Unterschied zwischen der Übereinstimmung eines Begriffes mit seinem Gegenstand und der eines Gemäldes mit dem Gemalten liegt im Subjekt: dieses ist im ersten Falle der Verstand, im zweiten die Leinwand. Erst im Urteil wird die Übereinstimmung des Verstandes miterkannt und kommt dadurch eine eigentliche *Erkenntnis*wahrheit zustande. Nichtsdestoweniger sind schon die einfachsten Begriffe für unsere Gewinnung der Erkenntniswahrheiten von höchster Wichtigkeit. Setzt sich doch jedes Urteil wesentlich aus Begriffen zusammen, die vorher gebildet sein müssen. Bei dieser Begriffsbildung aber können schon viele Fehler unterlaufen. Überstürzung und Voreingenommenheit heißen die nächsten Ursachen dieser Fehler; ihre entferntere Ursache sind die sogenannten passiones antecedentes, d. h. die Leidenschaften, die der Überlegung vorangehen. Vor ihnen wird darum nicht nur im religiösen, sondern auch im wissenschaftlichen Leben mit Recht gewarnt [2].

[1] Vgl. *Gredt Jos.*, Elementa Philosophiae aristotelico-thomisticae. Friburgi 1937 [7] n. 658 ff.

[2] Vgl. *Mausbach Jos.*, Grundlage und Ausbildung des Charakters nach dem hl. Thomas von Aquin. Freiburg 1920 [3], 107 f. — *Thomas*, De Malo q. 3 a. 11: « Passio autem appetitus sensitivi dupliciter se habet ad motum voluntatis:

Bevor unser Verstand zwei Begriffe als S und P in einem Urteil verbinden kann, muß er sie miteinander vergleichen. Wie schwer zuweilen festgestellt wird, ob ein bestimmtes P von einem gegebenen S aussagbar ist, beweisen am besten die vielen syllogistischen Regeln. Bis da der richtige Mittelbegriff gefunden ist, braucht es manchmal viel Zeit und Mühe.

Nach ihrem Verhältnis zueinander teilt man die Begriffe ein in gleiche und ungleiche, vereinbare und unvereinbare, in solche, die zueinander belanglos sind, aber doch niemals von demselben S ausgesagt werden können, wie tugendhaft und viereckig, und solche, die zueinander in einem der vier bekannten Gegensätze stehen: nämlich entweder im Gegensatz des Widerspruches (oppositio contradictoria) oder im Gegensatz der Beraubung (oppositio privationis) oder im Gegensatz des größten Abstandes (oppositio contraria) oder in einem beziehentlichen Gegensatz (oppositio relativa).

Alle diese Verhältnisse der Begriffe sind unmittelbar in den Dingen oder Seinswahrheiten begründet. Aber das bedeutet nicht, daß unsere Begriffswelt und die Welt der seienden Dinge sich schlechthin decken. Vielmehr reicht unsere Begriffswelt über die Welt der tatsächlichen existierenden Dinge, ja sogar über die Welt des überhaupt Möglichen weit hinaus. Denn unser Verstand kann sich auch Widersprechendes und darum Seinsunmögliches [1] zum Gegenstand des Nachdenkens machen, indem er es nach Art eines Seienden auffaßt [2]. So ist die Finsternis nichts anderes als das Nichtsein des Lichtes; es ist aber unmöglich, daß auch ein Nichtsein Sein erhält. Trotzdem bilden wir uns auch von der Finsternis einen Begriff, als ob sie ein Teil der Seinswelt wäre. Ein anderes Beispiel. Obwohl wir gut wissen, daß es unmöglich ist, durch unser Hören und Sehen nach außen etwas hervorzubringen, denken wir die Gegenstände unseres Hörens und Sehens

uno modo ut praecedens, alio modo ut consequens. Ut praecedens quidem, sicut cum propter passionem inclinatur voluntas ad aliquid volendum; et sic passio diminuit rationem meriti et rationem demeriti, quia meritum et demeritum in electione consistit ex ratione praecedente. Passio autem obnubilat vel etiam ligat iudicium rationis».

[1] S. th. I 25, 3: «Ea vero quae contradictionem implicant, sub divina omnipotentia non continentur, *quia non possunt habere possibilium rationem*».

[2] *Thomas*, In Met. IV l. 1 (Cathala n. 540): «Unum eorum [modorum essendi] quod est debilissimum, est tantum in ratione, scilicet negatio et privatio, quam dicimus in ratione esse, quia ratio de eis negociatur *quasi de quibusdam entibus*, dum de eis affirmat vel negat aliquid».

doch so auf uns bezogen, als ob die Dinge durch unser Hören und Sehen verändert würden. Darin liegt kein Irrtum, weil sich das ja noch ganz in der Begriffswelt abspielt, von der wir schon sagten, daß sie weder Wahrheiten noch Falschheiten enthält. Obwohl wir z. B. die Finsternis nach Art eines Seienden denken, hüten wir uns, sie auch für ein Seiendes zu halten. Wir gebrauchen ihren Begriff nur, um das positive Sein des Lichtes besser zu verstehen. Immerhin liegt in dieser Notwendigkeit, solche reine Gedankendinge zu bilden, um das Seiende tiefer zu erfassen, eine große Unvollkommenheit menschlicher Erkenntnisse. Wir müssen sogar noch mehr sagen. Wie leicht einzusehen, hat bei solchen Begriffen rein gedanklicher Dinge die Phantasie ein freieres Spiel als bei jenen, die etwas Seiendes bezeichnen. Von der Phantasie aber hat einmal ein Dichter mit Recht gesagt, sie sei zwar ein guter Begleiter, aber ein schlechter Führer. Denn in ihren Zusammensetzungen früher gemachter Sinneswahrnehmungen kümmert sie sich nicht um innere Möglichkeiten und innere Widersprüche. Dadurch aber bringt sie den Verstand in die größte Gefahr, Unmögliches für möglich zu halten und so in Irrtum zu geraten.

Ob der Mensch dieser Gefahr widersteht oder unterliegt, in jedem Falle bleibt seine reine Gedankenwelt für die Erfassung der eigentlichen Seinswelt von größerer Bedeutung als die meisten auch nur ahnen. Wir hoffen, später einmal in einem besonderen Aufsatz über die Rückwirkung der rein gedanklichen Dinge auf das Leben mehr sagen zu können. An dieser Stelle sei nur bemerkt, daß der Übergang aus unserer Begriffswelt in die Welt unserer Erkenntniswahrheiten keineswegs so einfach ist, wie das nach den philosophischen Kompendien zu sein scheint. Um in der Wahrheit zu bleiben, muß vor allem unterschieden werden zwischen Begriffen, die etwas wirklich oder wenigstens möglicherweise Seiendes bezeichnen, und solchen, die etwas schlechthin Unmögliches nach Art eines Seienden zum Gegenstand haben. Wie notwendig diese Unterscheidung ist, lehrt uns am besten die Beziehung des Begriffes zum Wort, das im Satz zu seiner Bezeichnung auch noch eine Bedeutung (suppositio) erhält. Denn Ausdrucksmittel unserer Begriffe sind die einzelnen Wörter, Urteile dagegen werden in Sätzen ausgedrückt. Daher verhalten sich unsere Begriffe zu den Urteilen analog, wie unsere Wörter zu den Sätzen. Unsere Wörter aber werden im Satze immer für eine Sache verwendet. Denn im Satze vertritt das Wort die Sache, die man nicht nur bezeichnen, sondern der man auch ein bestimmtes P beilegen bzw. absprechen

will. Nun leuchtet aber ohne weiteres ein, daß man keinem reinen Gedankending die Prädikate eines wirklich Seienden beilegen darf.

Weder der Idealismus noch ein Realismus, nach dem sich unser Verstand beim Erkennen rein passiv verhält, ist imstande, diese Unterscheidung der Begriffe klar durchzuführen : der erste nicht, weil nach ihm *ja alle* Dinge Produkte unseres Denkens sind, und der zweite nicht, weil nach ihm nur wirklich Seiendes Gegenstand unserer Begriffe sein kann. Einzig ein Realismus, der lehrt, daß unser Erkennen zwar notwendig von einem wirklich Seienden seinen Anfang nehmen und auch immer mit diesem übereinstimmen muß, daß aber trotzdem unser Verstand selbst sich eine von der Seinsordnung sehr verschiedene Erkenntnisordnung schafft, hat Raum sowohl für bewußtseinsjenseitige als auch für rein gedankliche Dinge [1].

2. *Schwierigkeiten der drei Gegensätze zwischen Urteilen mit gleichen Begriffen.* Eine zweite beim Übergang aus unserer Begriffswelt in das Reich der Erkenntniswahrheiten zu überwindende große Schwierigkeit liegt darin, daß auch die gleichen Begriffe zu ganz entgegengesetzten Erkenntniswahrheiten verbunden werden können. Denn der Gegensatz zwischen zwei Sätzen entsteht nicht etwa dadurch, daß zu ihrer Bildung entgegengesetzte Begriffe verwendet werden, sondern eben dadurch, daß derselbe Begriff, genauer, das ihn bezeichnende Wort, von demselben anderen Begriff oder Wort zuerst bejaht und dann verneint wird. So entsteht nämlich die Frage, ob Seinswahrheiten auch entgegengesetzte Erkenntniswahrheiten begründen können.

Man unterscheidet drei solcher Satzgegensätze. Der erste und größte heißt wieder, wie bei den Begriffen, *Gegensatz des Widerspruches* (oppositio contradictoris). Bei ihm sind die gleichen Begriffe so miteinander verbunden, daß der eine Satz genau dasselbe verneint, was der andere bejaht. Darum ist notwendig immer der eine von ihnen wahr und der andere falsch. In dieser Form gibt es also keine zwei einander entgegengesetzten Erkenntniswahrheiten. Damit jedoch genau dasselbe verneint wird, was im anderen Satze bejaht wurde, ist außer der Widerkehr derselben Begriffe erfordert, daß beide Aussagen auch *vom gleichen Gesichtspunkte aus* gemacht werden. Nun

[1] *Thomas*, In Eth. 1 l. 1 (Pirotta n. 1) : « Ordo autem quadrupliciter ad rationem comparatur. Est enim quidam ordo quem ratio non facit, sed solum considerat, sicut est ordo rerum naturalium. *Alius autem est ordo, quem ratio considerando facit in proprio actu,* puta cum ordinat conceptus suos adinvicem, et signa conceptuum, quia sunt voces significativae ».

läßt aber auch die gleiche Seinswahrheit ganz verschiedene Gesichtspunkte zu. Thomas gebraucht in seiner Quaestio disputata De Potentia q. 7 a. 1 ad 5 das Beispiel vom Punkte, der in bezug auf eine Linie Ende und in bezug auf eine andere Anfang ist. Und in seiner theologischen Summe I 39, 1 zeigt er, wie in Gott Wesen und Person identisch sind und es doch in Gott nur ein Wesen, dagegen drei Personen geben kann. Dieses zweite Beispiel bringt uns zugleich zum Bewußtsein, wie schwierig es zuweilen ist, klar zu erkennen, ob eine Aussage zu einer anderen, bereits zugestandenen, wirklich in einem inneren Widerspruch steht. Wer weitere Beispiele wünscht, schaue sich einmal daraufhin in seinem philosophischen Lehrbuch die Thesen an, die mit « absolute repugnat » enden, z. B. « actio in distans absolute repugnat » und « multilocatio absolute repugnat ».

Die zweite Form von Gegensatz zwischen Sätzen mit gleichem S und gleichem P heißt *Gegensatz des größten Abstandes* (oppositio contraria) und « besteht zwischen Sätzen, von denen der eine nicht nur den anderen verneint, sondern darüber hinaus das äußerste Gegenteil bejaht : 'Jeder Mensch ist gerecht' — 'Kein Mensch ist gerecht' » [1]. Auch dieser Gegensatz kann nicht zwischen Erkenntniswahrheiten vorkommen. Aber bei ihm liegt die Schwierigkeit des Erkennens nicht darin, festzustellen, ob die entgegengesetzten Aussagen von demselben Gesichtspunkte aus gemacht sind, — das sind sie immer — sondern in der Bestimmung, was einem Ding wesentlich und was ihm nur zufällig zukommt. Denn diese Form von Gegensatz haben nur ganz allgemein bejahende und verneinende Sätze. Allgemein aber können nur Wesensmerkmale ausgesagt werden, oder solche Eigenschaften, die im Wesen einer Sache ihre Wurzel haben. Es sei hier nur an die Problematik der induktiven Beweisführung erinnert. Die Neigung des Menschen, einzelne Vorkommnisse gleich zu verallgemeinern, ist zu bekannt, als daß darüber viel gesagt werden müßte.

Die dritte Form von Gegensatz zwischen Sätzen mit gleichem S und gleichem P heißt *Gegensatz des untergeordneten Abstandes* (oppositio subcontraria) ; er « besteht zwischen dem eingeschränkt bejahenden und dem eingeschränkt verneinenden Satze : 'Irgend ein Mensch ist gerecht' — 'Irgend ein Mensch ist nicht gerecht'. Diese Sätze können nicht zugleich falsch sein » [2]. Darum ist dieser Gegensatz zwischen

[1] Vgl. *Gredt Jos.,* Die aristotelisch-thomistische Philosophie, 45.
[2] *Gredt,* a. a. O.

zwei Erkenntniswahrheiten möglich. Der Grund ist einleuchtend. Während nämlich beim Gegensatz des größten Abstandes der wahre Satz immer ein Wesensmerkmal oder zum mindesten ein im Wesen begründetes Merkmal des Subjektes aussagt, ist beim Gegensatz des untergeordneten Abstandes der wahre Satz nur partikulär und sagt er deshalb eine bestimmte Eigenschaft so vom Subjekt aus, daß die gleiche Eigenschaft von einem anderen Subjekt derselben Art ebenso wahrheitsgemäß verneint werden kann. So ist in dem angeführten Beispiel die Tugend der Gerechtigkeit zugleich von dem einen Menschen zu bejahen und von dem anderen zu verneinen. Wie schwer es dem Menschen fällt, die Möglichkeit dieses Gegensatzes immer vor Augen zu haben, beweisen die vielen unnötigen Kontroversen. Wo er beachtet wird, da ist wahre Toleranz und Weitherzigkeit.

3. *Schwierigkeiten der Wahrheitsanalyse.* Wir haben im vorangehenden schon auf die Notwendigkeit des menschlichen Verstandes hingewiesen, jedes Ding, es mag noch so einfach sein, erst in viele Formalobjekte oder Aspekte aufzuteilen, um so der klaren und deutlichen Erfassung seines Wesens wenigstens immer näher zu kommen. Da, wie wir gesehen, jedes Ding seine eigene und nur eine Seinswahrheit besitzt, bedeutet diese Aufteilung eines Materialobjektes in viele Formalobjekte auch eine Auflösung seiner Seinswahrheit in viele Erkenntniswahrheiten. Die darin liegende Schwierigkeit hat den Zweifel wachgerufen, ob wir auf diese Weise überhaupt über Teilwahrheiten von nur relativem Werte hinausgelangen. So schreibt *Eduard von Hartmann* [1] : « Weil der Apostel recht behält, daß all unser Wissen Stückwerk ist, darum ist alles Erkennen mehr oder minder einseitig, nämlich durch die Seite des Ganzen bedingt, auf welche das Wissen gerade gerichtet ist. Indem die Sehnsucht nach einer Totalität des Erkennens aber unaustilgbar in des Menschen Herz gesenkt ist, macht auch trotz aller abstrakter Einsicht in die Einseitigkeit unseres bruchstückweisen Wissens immer von neuem der Trieb sich geltend, den jeweilig erreichten Stand der Erkenntnis als eine Totalität der Wahrheit auszubauen. So wird das, was in gewissem Sinne richtig ist, als völlig und schlechthin richtig, die relative Wahrheit zugleich zur relativen Unwahrheit, was sie an und für sich nicht ist ».

An dieser Bemerkung Hartmanns ist etwas Richtiges. Tatsäch-

[1] Über wissenschaftliche Polemik, in: Studien und Aufsätze gemeinverständlichen Inhaltes. Leipzig 1875 [3], 42.

lich hat der Mensch in sich den Trieb, eine Theorie, die vielleicht einen oder mehrere Sachverhalte gut erklärt, zu verabsolutieren und so das, was relativ wahr ist, zu einer relativen Unwahrheit zu machen. Wir werden im folgenden darauf zurückkommen. Hier sei nur die Frage gestellt, in welchem Sinne man alles menschliche Wissen Stückwerk nennen darf: ob seine Unvollkommenheit es notwendig auch einseitig und darum nur relativ wahr mache oder ob es auch ein Erkennen gebe, das trotz seiner Unvollkommenheit absolut wahr sei.

Im ersten Teil unserer Untersuchung war schon die Rede von einer doppelten Unvollkommenheit des menschlichen Erkennens: die eine liegt in ihrem den niedrigsten Seinsstufen angehörigen eigentümlichen Gegenstand, den die *Körper*wesenheiten bilden, und der andere darin, daß unser Verstand selbst diese Körperwesenheiten nur ganz allmählich erfaßt. Denn hier gilt das Gesetz, daß unser Verstand notwendig immer mit dem ganz allgemeinen Seinsbegriff anfangen muß. Diese Notwendigkeit aber hat ihre Wurzel in der anderen, daß unser Verstand zu seinem Erkennen der Abstraktion bedarf. Selbst seine conceptus intuitivi oder die Begriffe, die er auf Grund der wirklichen Gegenwart des Gegenstandes bildet, setzen eine Abstraktion voraus, weil sie nur aus conceptus abstractivi entstehen, indem der Verstand über das diesen zu Grunde liegende Phantasiebild reflektiert und so zum Bewußtsein des von einem Sinne wahrgenommenen konkreten Einzeldinges kommt.

Die Abstraktion kann bewußt oder auch unbewußt geschehen. Im ersten Falle spricht man von positiver, im zweiten von negativer Abstraktion. Nur die positive Abstraktion hat Wissenschaftswert. Aber jeder positiven Abstraktion geht eine negative voraus. Denn das Ersterkannte unseres Verstandes ist ja nicht das konkrete Einzelding, sondern die allgemeine Körperwesenheit, in der von den Einzelmerkmalen abgesehen wird. Von beiden Abstraktionen gilt in gleicher Weise, daß sie noch keine Erkenntniswahrheiten enthalten, sondern als rein begriffliche Erfassungen des Gegenstandes ganz zu den *Seins*wahrheiten gehören. Sie nehmen unter diesen nur insofern eine Sonderstellung ein, als sie mit den Erkenntniswahrheiten das Subjekt gemeinsam haben und von diesen auch vorausgesetzt werden. Denn hat jemand keine (ontologisch) wahren Begriffe, dann kann er auch keine wahren Urteile bilden.

Fragen wir nun, wie sich unsere abstrakten Wesenserkenntnisse zu den konkreten Einzeldingen verhalten. Stellen sie nur ein «Bruch-

stück » des Ganzen dar, so daß sie nur relativ wahr genannt werden können ? Thomas vergleicht in *De ente et essentia* (Kap. III) zwei solcher abstrakten Wesenserkenntnisse miteinander und sagt, die weniger allgemeine verhalte sich zu der allgemeineren « secundum signatum et non signatum ». Dazu bemerkt Cajetan in seinem Kommentar [1], daß z. B. der Gattungsbegriff « Sinnenwesen » eine Wesenheit bezeichne, die das Vernünftigsein, also den Artunterschied des Menschen, weder einschließe noch ausschließe. Deshalb könne sie sowohl ohne diesen Artunterschied als mit ihm gedacht werden. Und daher habe die vom Artbegriff « Mensch » bezeichnete Wesenheit kein Merkmal, das der vom allgemeineren Gattungsbegriff « Sinnenwesen » bezeichneten Wesenheit gänzlich fehle. Nur enthalte der Gattungsbegriff noch nicht die Erkenntnis, daß jene Wesenheit auch *tatsächlich* vernünftig sei, darum sei diese durch ihn noch nicht ganz « signata », d. i. bestimmt. Diese nähere Bestimmung werde erst vom Artbegriff « Mensch » gegeben, zu dessen Definition sie gehöre. Darin also liegt der einzige Fortschritt vom Gattungsbegriff « Sinnenwesen » zum Artbegriff « Mensch ». Und genau so wie die Art in der Gattung, ist nach Thomas das Einzelwesen in der Art enthalten [2]. Nun ist das aber offenbar ein anderes Verhältnis als das zwischen Teil und Teil eines Ganzen. Ein Teil enthält in *keiner* Weise die Merkmale des anderen. Eine wirkliche Teilerkenntnis haben wir z. B., wenn wir einen Menschen nur als guten Gesellschafter kennen. In einer solchen Erkenntnis sind

[1] Taurini 1934. Editio Laurent n. 41 : « Essentia significata per nomen genericum, puta animal, et essentia significata per nomen specificum, puta homo, non differunt per hoc, quod essentia significata per nomen specificum includat aliquam determinationem, quae omnino sit extra rem significatam per nomen genericum, sed per hoc quod essentia per speciei nomen importata includit *actu* designationem specificam, quae fit per differentiam eius constitutivam, sicut homo actu includit rationale, ponitur namque in eius definitione. Essentia vero nomine generico signata confuse et indeterminate importat designationem illam : sicut animal in potentia includit rationale ». — *Thomas*, In Met. VII l. 12 n. 1546 : « Genus autem praedicatur de specie. Unde oportet quod significet aliquo modo totum ». A. a. O. n. 1549 : « Cum differentia additur generi, non additur quasi aliqua diversa essentia a genere, sed quasi in genere implicite contenta, sicut determinatum in indeterminato, ut album in colorato ».

[2] De ente et ess. c. 111 : « Et quia ... natura speciei est indeterminata respectu individui, sicut natura generis respectu speciei, inde est quod, sicut id quod est genus, prout praedicatur de specie, implicabat in sua significatione, quamvis indistincte, totum quod determinate est in specie, ita etiam id quod est species, secundum quod praedicatur de individuo, oportet quod significet totum quod essentialiter est in individuo, licet indistincte ; et hoc modo essentia speciei significatur nomine hominis ; unde homo de Socrate praedicatur ».

die anderen zur Beurteilung der gesamten Persönlichkeit erforderlichen Erkenntnisse so wenig eingeschlossen, daß sie wirklich, zu einer «Totalität der Wahrheit» ausgebaut, sehr leicht zu einer relativen Unwahrheit wird. Der Grund dafür aber liegt nicht darin, daß sie abstrahiert wurde, sondern darin, daß die gesellschaftlichen Eigenschaften eines Menschen eine ganz andere *Sache* sind als etwa die eines guten Familienvaters. Wenn darum auch die abstraktere Wesenserkenntnis im Vergleich zu der weniger allgemeinen als Teilerkenntnis bezeichnet wird, so ist das eine analoge oder bildliche Ausdrucksweise. Unsere abstrakten Erkenntnisse sind zwar alle mehr oder weniger verschwommen und unklar, aber das beweist nichts gegen ihre absolute Wahrheit. Der große Unterschied zwischen wirklichen Teilerkenntnissen und bloß abstrakten Erkenntnissen macht sich schon im gewöhnlichen Sprachgebrauch geltend. Wirkliche Teilerkenntnisse werden zusammengezählt, mehr und weniger abstrakte Erkenntnisse dagegen unmittelbar miteinander verbunden. So sagt man in unserem Beispiel, Titus sei ein guter Gesellschafter *und* ein weniger guter Familienvater, dagegen nicht, er sei ein Sinnenwesen und ein Vernunftwesen, sondern ein vernünftiges Sinnenwesen.

Wenn Eduard von Hartmann den hl. Paulus als Gewährsmann anführt, so tut er dem Völkerapostel großes Unrecht. Hören wir diesen nur selbst (1. Cor. 13, 10) : « Kommt erst das Vollkommene, so hat das Stückwerk ein Ende ». Also meint der Apostel mit dem Stückwerk nur das Unvollkommene. Unvollkommen ist das Erkennen des Kindes im Vergleich zum Erkennen des Mannes, unvollkommen auch das Schauen im Spiegel im Vergleich zum Schauen von Angesicht zu Angesicht, aber ein « Bruchstück » ist weder das eine noch das andere. Ein Bruchstück wird nicht « abgelegt » und durch ein Vollkommeneres ersetzt, sondern von einem anderen Bruchstück zu einem Ganzen ergänzt. So wird unser Urteil über die gute Unterhaltungsaufgabe eines Menschen dadurch, daß wir ihn als weniger guten Familienvater erkennen, nicht aufgehoben, auch nicht näher bestimmt, sondern nur vervollständigt.

Nun gibt es freilich auch eine Abstraktion, bei der das Verhältnis des Abstrahierten zu dem Weggelassenen wirklich das eines Teiles zum Ganzen ist, weshalb sie auch von einigen geradezu abstractio « partialis » genannt wird. Aber diese Art von Abstraktion kann nur bewußt gemacht werden, weil sie eine klare Unterscheidung zwischen Materie und Form voraussetzt. Sodann ist bei ihr die Kenntnis des Ganzen

entweder notwendige Vorbedingung oder ohne jede Bedeutung. Den ersten Fall haben wir bei den sogenannten metaphysischen Formen, wie Menschheit, Tugendhaftigkeit, Gelbheit; den anderen z. B., wenn wir die Kreisform getrennt von dem Erz betrachten, dem sie zukommt.

Das Verhältnis der Erkenntniswahrheiten zueinander und zu der Seinswahrheit, die in sie aufgelöst wird, läßt sich noch genauer bestimmen, wenn man beachtet, daß es sich hier um rein gedankliche Unterscheidungen handelt. Wir haben ja im vorangehenden schon bemerkt, daß jedes Ding nur *eine* Seinswahrheit hat. Unter Ding aber ist hier ein *unum per se* zu verstehen, das will sagen, ein Seiendes mit nur einem, unteilbaren Seinsakt, z. B. eine Substanz, eine Ausdehnung, eine Beschaffenheit, eine Beziehung. Wenn daher eine Seinswahrheit in viele Erkenntniswahrheiten aufgespalten wird, so erhalten diese Erkenntniswahrheiten sachlich identische Inhalte, und zwar so, daß diese Identität der Inhalte miterkannt wird; denn sonst fehlt die Übereinstimmung des Verstandes mit der Sache. Solange einer z. B. im Menschen zwischen einem vegetativen, einem sensitiven und einem intellektiven Lebensprinzip unterscheidet, ohne deren Identität mitzuerkennen, wird er von der menschlichen Seele niemals drei verschiedene Erkenntniswahrheiten haben können, sondern ist er im Irrtum befangen.

Um diese Wahrheitsanalyse noch deutlicher zu machen, sei weiter daran erinnert, daß das Erkennen zwar eine recht mühevolle Tätigkeit, aber doch kein eigentliches Tun, sondern eine Beschaffenheit ist [1]. Denn es gehört nicht zu seinem Wesen, nach außen etwas hervorzubringen. Diese Zugehörigkeit des Erkennens zum Prädikament der Beschaffenheit hat zur Folge, daß man sich das allmähliche Erfassen einer Sache nicht etwa so vorstellen darf wie die Zunahme einer Ausdehnung durch Hinzufügung neuer Teile. Beschaffenheiten werden nach Thomas in der Weise gesteigert, daß sie ihr Subjekt vollkommener verwirklichen [2]. In unserem Beispiel wird also schon gleich bei der ersten Erkenntniswahrheit das ganze Wesen der menschlichen

[1] Vgl. *Gredt*, a. a. O. 311 f.

[2] *Thomas*, S. th. II-II 24, 5: « Hic enim est augmenti modus proprius cuiuslibet formae quae intenditur, eo quod esse huius formae totaliter consistit in eo quod inhaeret susceptibili. Et ideo cum magnitudo rei consequatur esse ipsius, formam esse maiorem, hoc est eam magis inesse susceptibili, non autem aliam formam advenire. Hoc enim esset, si forma haberet aliquam quantitatem ex seipsa, non per comparationem ad subiectum ». Vgl. *Maier A.*, Das Problem der intensiven Größe in der Scholastik. Leipzig 1939.

Seele erfaßt, aber noch sehr verschwommen, so wie jemand den Menschen kennt, wenn er von ihm nur weiß, daß er ein Lebewesen ist. Durch die zweite Erkenntniswahrheit wird die erste schon wesentlich vertieft, aber erst bei der dritten geht die menschliche Seele intentional so vollkommen in unseren Verstand ein, daß dieser sie gegen alles andere klar unterscheiden kann.

Wir haben schon gezeigt, daß solche Erkenntniswahrheiten, einzeln genommen, trotz aller Unvollkommenheit absolut wahr sind. Aber sind sie auch alle *gleich* wahr ? Oder gibt es Grade der Wahrheit, so wie es Grade des Erkennens gibt ? Man könnte versucht sein, es anzunehmen. Aber das wäre gegen das Wesen der Wahrheit als einer *Beziehung* der Übereinstimmung des Verstandes mit der zu erkennenden Sache. Denn Beziehungen lassen keine Grade zu [1]. Etwas kann wohl mehr oder weniger falsch sein [2], aber niemals in verschiedenem Ausmaß wahr, es sei denn, man nehme « wahr » im Sinne von « weniger falsch ».

Daher können sich die verschiedenen Erkenntniswahrheiten der gleichen Seinswahrheit nur ähnlich zueinander verhalten wie die verschiedenen Seinsstufen, die dadurch entstehen, daß die Wesenheiten den Seinsakt ungleich vollkommen aufnehmen, oder wie die Zahlen, von denen jede höhere alle niedrigeren in sich schließt, ohne dadurch mehr Zahl zu werden als diese.

Der Übergang von einer Erkenntniswahrheit zur anderen geschieht nicht allmählich, wie bei den sinnfällig veränderlichen Beschaffenheiten, den Farben, sondern plötzlich und überraschend. Die neue Erkenntnis ist auf einmal da, ohne daß man sich über ihr Entstehen volle Rechenschaft zu geben vermöchte.

Der Fortschritt, den jede neue Erkenntniswahrheit bringt, offenbart sich in der zunehmenden *Klarheit und Deutlichkeit.* Denn in bezug auf Klarheit und Deutlichkeit läßt die Erkenntniswahrheit unendlich viele Stufen zu. Die wissenschaftlichen Mittel, Klarheit und Deutlichkeit einer Erkenntnis zu steigern, heißen Begriffsbestimmung und Einteilung.

[1] *Thomas,* S. th. I-II 82, 4 : « Relationes non recipiunt magis et minus ».

[2] *Thomas,* In Met. IV l. 9 n. 659 : « Constat enim quod non similiter se habet ad veritatem, quod duo sunt paria et tria sunt paria : nec similiter se habet ad veritatem dicere quod quattuor sunt pente i. e. quinque, et quod sint mille. Si enim sunt falsa similiter, manifestum est quod alterum est minus falsum, scilicet dicere quattuor esse quinque quam dicere quattuor esse mille ».

Auch die *Gewißheit* hat Grade. So ist ein großer Unterschied zwischen der Gewißheit der obersten Prinzipien und der Gewißheit der aus ihnen abgeleiteten Wahrheiten, zwischen der Gewißheit der Wahrheiten, die aus dem Wesen einer Sache bewiesen werden können, und der Gewißheit der Wahrheiten, bei denen nur das Daß bewiesen ist.

4. *Schwierigkeiten der Wahrheitssynthese.* Die Beschaffenheiten werden hinsichtlich ihrer Steigerung in zwei Klassen eingeteilt: in solche, die nicht gesteigert werden können, ohne daß eine entgegengesetzte Eigenschaft entsprechend zerstört wird, und solche, die ohne jede Zerstörung einer anderen zunehmen. Auf die erste Weise werden die sinnfällig veränderlichen Eigenschaften gesteigert. So kann ein Körper nicht zugleich süß werden und sauer bleiben. Auf die andere Weise wird z. B. die Helligkeit gesteigert. Zu dieser zweiten Klasse gehört offenbar auch das Erkennen, denn ihm entgegengesetzt ist ja nur das Nichterkennen, und dieses ist keine positive, zerstörbare Eigenschaft. Aus diesem Grunde ist es ganz unmöglich, daß eine Erkenntnis an sich und geradeswegs die Erwerbung einer anderen erschwert oder gar verhindert. Wohl aber kann eine Erkenntnis nebenbei (per accidens) Ursache sein, daß eine andere schwerer erworben wird. Und zwar aus einem vierfachen Grunde:

Den ersten Grund hat Eduard von Hartmann schon angedeutet, indem er bemerkt, in uns sei ein angeborener Trieb, « den jeweilig erreichten Stand der Erkenntnis als eine Totalität der Wahrheit auszubauen ». Wirklich spürt jeder Mensch in sich die Neigung, einer Theorie, die das eine und das andere Phänomen gut zu erklären scheint, absoluten Wert zuzuschreiben und darum mittels ihrer alles erklären zu wollen. Damit ist die Gefahr verbunden, andere Erklärungen überhaupt nicht der Beachtung für wert zu halten. Dadurch aber verschließt man sich vielleicht den wertvollsten Wahrheiten. Man denke nur an die mechanische Welterklärung. In der Welt sind Druck und Stoß von Massen und Massenteilchen ohne Zweifel von großer Bedeutung. Daher läßt sich aus ihren Gesetzen vieles erklären, aber deshalb jede teleologische Auffassung der Welt unbesehen als unwissenschaftlich ablehnen, heißt soviel wie sich den Weg zur vollen Wahrheit versperren.

Eine zweite Schwierigkeit, die schon erkannte Wahrheiten dem Menschen beim Annehmen neuer Wahrheiten nebenbei bereiten können, hat ihre Wurzel darin, daß wir so lange einer neuen Wahrheit nicht

zustimmen können, als wir sie nicht vereinbar finden mit allem, was wir bis dahin für sicher wahr gehalten haben. Es sei nur an die großen Schwierigkeiten erinnert, auf die alle neuen Ideen im Anfang stoßen. So dauerte es im Mittelalter mehr als ein Jahrhundert, bis die Schriften des Aristoteles zur verdienten Anerkennung kamen. Im Jahre 1210 wurden die Werke des Stagiriten zum ersten Male und dann noch vier Mal verurteilt. Dagegen bestimmte im Jahre 1366 der Legat des Papstes Urban V., daß keiner an der Artistenfakultät die licentia docendi erhalte, der nicht die öffentlichen Vorlesungen über Aristoteles gehört habe [1]. Ein gutes Beispiel aus dem praktischen Leben liefern die Eisenbahnen. Als man sie einführte, waren nicht nur Nationalökonomen, sondern auch Ärzte dagegen. Das ganze Volkswohl schien durch die neue Einrichtung ernstlich bedroht zu sein. Heute denkt niemand mehr an die damals vorgebrachten Schwierigkeiten.

Drittens kann es auch umgekehrt sein: weil es wahr ist, daß in einem System alles auf die ihm zu Grunde gelegten Prinzipien gut abgestimmt ist, verweilt man gerne bei ihm wie bei einem Kunstwerk. Denn die innere Geschlossenheit und Widerspruchslosigkeit verleihen auch dem falschen System eine Schönheit, von der man sich nur mit einer gewissen Anstrengung abwendet. So fand Schopenhauer in der, wie er selbst meinte, unübertrefflichen Widerspruchslosigkeit seines Systems eine solche Befriedigung, daß er für andere Ansichten vollständig unzugänglich war [2]. Aber Platon gebraucht in seinem Dialog « Menon » mit Recht das Beispiel von einem Rechner, der gleich in der ersten Linie einen Fehler macht und dann bis zum Schlusse keinen mehr. Auf die Frage des Sokrates, ob das Schlußergebnis einer solchen Rechnung richtig sein könne, muß der Schüler mit Nein antworten.

[1] Vgl. *Grabmann M.*, I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX, in: Miscellanea Historiae Pontificiae. Vol. V. Roma 1941.

[2] *Volkelt J.*, Arthur Schopenhauer, seine Persönlichkeit, seine Lehre, sein Glaube. Stuttgart 1923 [5], 44: « Schopenhauer liebt es, auf das durchgreifend einheitliche Gefüge seiner Philosophie mit Stolz hinzuweisen. Er sagt, nie sei ein philosophisches System so ganz aus *einem* Stück geschnitten, so ganz ohne Fugen und Flickwerk gewesen, wie seines. Er nennt seine Philosophie 'ein Gewölbe, von dem kein Stein genommen werden kann, ohne das Ganze zu gefährden', und vergleicht sie mit dem hunderttorigen Theben: von allen Seiten kann man hinein und kommt von überall her auf geradem Wege zum Mittelpunkt ».

Die vierte Ursache, aus der eine Wahrheit den Menschen nicht selten abhält, eine andere Wahrheit anzunehmen, liegt darin, daß, wie Thomas [1] bemerkt, das Erkennen der Wahrheit zwar an sich von jedem geliebt wird, daß einer es aber nebenbei auch hassen kann, nämlich dann, wenn es ihn an dem Erstreben oder dem Genuß eines bestimmten Gutes hindert. Denn die Erkenntnis der Wahrheit hat zwei Seiten : einerseits bereichert sie den Verstand, darin liegt ihr spekulativer Wert ; andererseits aber ist sie zugleich das Mittel, dessen sich Gott bedient, um dem Menschen seine Sittengesetze mitzuteilen [2]. Wie die Erfahrung lehrt, reicht diese praktische Seite der Wahrheitserkenntnis hin, um den Menschen vor den wertvollsten Erkenntnissen in die Flucht zu jagen. Denn nicht selten erkennt der Mensch diese praktischen Folgen einer bestimmten Seinswahrheit früher und klarer als diese selbst. So kann einer wohl wissen, daß er fremdes Gut nicht behalten darf, ohne auch nur zu ahnen, daß er selbst solches in Gebrauch hat. Vor einem solchen Haß sind nicht einmal die obersten Prinzipien ganz sicher. Nehmen wir z. B. das Prinzip vom ausgeschlossenen Dritten. Wenn es wirklich zwischen Wahrheit und Unwahrheit kein Drittes gibt, dann ist jeder religiöse und sittliche Indifferentismus von vornherein unmöglich, und besteht das Herrenwort : « Wer nicht mit mir ist, ist gegen mich », auch rein philosophisch betrachtet, ganz zu Recht. Angesichts der Folgen, die das hat, kommt über den noch nicht ganz geläuterten Menschen eine tiefe Angst und das heiße Verlangen, von der vollen Erfassung der Wahrheit verschont zu bleiben. Noluit intelligere, ut bene ageret, heißt es im Psalm 35 von einem solchen Unglücklichen. Auf dieser Flucht, in die den Menschen eine

[1] S. th. I-II 29, 5 : « Ens autem et verum in universali quidem odio haberi non possunt, quia dissonantia est causa odii, et convenientia est causa amoris ; ens autem et verum sunt communia omnibus. Sed in particulari nihil prohibet quoddam ens et quoddam verum odio haberi, inquantum habet rationem contrarii et repugnantis ... Contingit autem verum aliquod particulare tripliciter repugnare vel contrariari bono amato : uno modo causaliter et originaliter in ipsis rebus, et sic homo quandoque odit aliquam veritatem, dum vellet non esse verum quod est verum ; *alio modo secundum quod veritas est in cognitione ipsius hominis, quae impedit ipsum a prosecutione amati*, sicut si aliqui vellent non cognoscere veritatem fidei ut libere peccarent, ex quorum persona dicitur Job XXXI, 14 : *Scientiam viarum tuarum nolumus* ».

[2] S. th. I-II 90, 4 : « Ad hoc quod lex virtutem obligandi obtineat, quod est proprium legis, oportet quod applicetur hominibus, qui secundum eam regulari debent. *Talis autem applicatio fit per hoc quod in notitiam eorum deducitur ex ipsa promulgatione* ».

Wahrheit vor der anderen treiben kann, kommt ihm der Umstand zu Hilfe, daß gewisse Wahrheiten, es sind gerade die folgenschwersten, nur in abstrakter Allgemeinheit leicht einleuchten. So ist es für jeden Theisten ganz selbstverständlich, daß es eine göttliche Vorsehung und Weltregierung geben muß, die sich bis hinunter zu den kleinsten Geschehnissen des täglichen Lebens geltend macht. Sobald einer aber daran geht, die konkreten Wechselfälle seines Lebens als Fügungen und Führungen Gottes zu betrachten, wird es dunkel vor seinen Augen, und hängt alles davon ab, wie er sich zur Frage nach dem letzten Kriterium der Wahrheit stellt. Ist dieses für ihn die sinnliche Anschaulichkeit oder der unmittelbare Lebenswert oder die Einsicht in die konkrete Wirklichkeit, dann wird er notwendig an der göttlichen Vorsehung irre werden [1].

Denken wir uns einen Philosophen, der alle diese Hindernisse mit spielender Leichtigkeit überwunden hat und bis an die äußersten Grenzen des von uns Menschen hier auf Erden mit rein natürlichen Mitteln Erkennbaren gelangt ist, und fragen wir, ob einen solchen gewiß von vielen glücklich Gepriesenen sein ungeheures Wissen voll

[1] *Gredt,* Elementa n. 703 : « Quidam philosophi etiam in primis principiis erraverunt, quia voluntate mentem averterunt ab evidentia, quam etiam ipsi de primis principiis habuerunt, et falso ratiocinio sibi contrarium persuaserunt ». — *Schmid K.*, Die menschliche Willensfreiheit in ihrem Verhältnis zu den Leidenschaften. Engelberg 1925, 168 f. : « Die Wahrheit ist ein großes Gut, nicht nur für die edelste Fähigkeit des Menschen, die nach dieser Nahrung hungert, sondern auch für den ganzen Menschen, dessen letztes Glück im Schauen der höchsten Wahrheit liegt. Und doch finden Unglaube und Häresie eine so hartnäckige Verteidigung. Und erst auf dem Boden des natürlichen Wissens entrollt uns die Geschichte der Philosophie das Bild eines heißtobenden Schlachtfeldes, wo mit den schärfsten Waffen des Geistes und mit Einsatz aller Energie und fast ohne Ruhepausen ein Kampf geführt wird gerade um die Grundlagen alles menschlichen Wissens, um jene Wahrheiten, welche spekulativ und praktisch des Menschen höchste Güter bergen. An der Erkenntniskraft an sich fehlt es nicht. Denn ohne Waffen käme es überhaupt nie zu einem Angriff. Am guten Willen, wieder für sich allein genommen, kann es auch nicht fehlen. Er liebt das große Gut der Wahrheit. Und doch liegt des Rätsels Lösung darin, daß der Mensch *konkret* genommen *nicht* einsehen *will,* daß er umgekehrt den Irrtum für Wahrheit halten will. Es handelt sich nämlich im natürlichen und übernatürlichen Gebiete um Wahrheiten, die zwar primär spekulativ sind, die aber in zweiter Linie eine eminent praktische Bedeutung haben, die in ihren Konsequenzen tief eingreifen ins menschliche Handeln, die dem Menschen schwere Pflichten auferlegen und vor allem den Gelüsten seines niederen Teiles scharfe Schranken ziehen. Steht darum der zum Studium bewegende Wille im Banne einer Leidenschaft, so setzt er seine ganze Kraft ein, um der lästigen Wahrheit *auszuweichen,* sie als falsch und das angenehme Gegenteil als wahr hinstellen zu können ».

befriedigen würde. Die Antwort auf diese Frage kann nicht zweifelhaft sein. Einem solchen Menschen müßte es ähnlich zu Mute sein, wie dem Moses, als er auf dem Berge Nebo das ersehnte gelobte Land nur aus der Ferne schauen durfte. Wir haben im vorangehenden wiederholt von der Unvollkommenheit des menschlichen Erkennens gesprochen. Wie klein der Ausschnitt ist, den unser Verstand hier auf Erden von den Seinswahrheiten zu erkennen vermag, kommt uns schon bei der Erforschung unseres eigentlichen Erkenntnisgegenstandes fühlbar zum Bewußtsein. Auf Grund ihrer Zusammensetzung aus Stoff und Form sind nicht einmal die Körper imstande, sich uns ganz zu offenbaren. Was wissen wir z. B. von den vielen Möglichkeiten, die draußen in der Natur noch verwirklicht werden können? Was der Mensch hier auf Erden von den Seinswahrheiten erkennt, ist nur so viel, daß er die ihm als Haupt der Schöpfung von Gott gestellte Aufgabe erfüllen kann, und daß in ihm die Sehnsucht nach einer anderen Erkenntnis geweckt wird, die nicht mehr mühsam aus den geschaffenen Seinswahrheiten geschöpft werden muß, sondern die eine *unmittelbare* Anteilnahme an der göttlichen Erkenntniswahrheit ist [1]. Wenn diese unmittelbare Verbindung des menschlichen Verstandes mit dem göttlichen eingetreten ist, dann ist jene Wahrheit erreicht, in der Thomas das Endziel des ganzen Universums erblickt [2]. In ihr wird die Vielheit der Seinswahrheiten auch in eine vollkommene Einheit *menschlicher* Erkenntniswahrheit umgewandelt.

[1] *Thomas,* S. th. I-II 3, 8.

[2] *Thomas,* C. G. I 1: « Finis autem ultimus uniuscuiusque rei est qui intenditur a primo auctore vel motore ipsius. Primus autem auctor et motor universi est intellectus ... Oportet igitur ultimum finem universi esse bonum intellectus. Hoc autem est veritas. *Oportet igitur veritatem esse ultimum finem totius universi* ».

Die Trinitätslehre der Summa sententiarum als Quelle des Petrus Lombardus.

Von Dr. Ludwig OTT.

Es ist bekannt, daß die unter den Werken Hugos von St. Viktor veröffentlichte Summa sententiarum [1], die wahrscheinlich Otto von Lucca zum Verfasser hat, eine der wichtigsten Quellen der Sentenzen des Petrus Lombardus ist. Die Abhängigkeit geht so weit, daß der um die Erforschung der Schule von St. Viktor verdiente französische Forscher *A. Mignon* vor einem halben Jahrhundert auf den Gedanken kam, daß die SS ein Werk des L sei [2]. Um dem berühmten Sentenzenmeister den Vorwurf des Abschreibens ersparen zu können, glaubte er annehmen zu müssen, daß die SS der erste Entwurf des später reicher ausgeführten Sentenzenwerkes sei. Mignon hat seine anfängliche Meinung nach wenigen Jahren selbst zurückgenommen [3]. Die Erkenntnis der engen Verwandtschaft der SS mit Hugos Hauptwerk De sacramentis führte ihn dazu, der traditionellen Anschauung, wonach sie als Werk Hugos galt, beizupflichten. *O. Baltzer* urteilt in seiner Untersuchung über die Quellen des L [4]: « Hugos Sentenzen (= SS) sind die Vorlage, nach der der Lombarde arbeitet. Ihre Gedankenfolge ist für ganze Abschnitte maßgebend ». Dieses Urteil trifft zweifellos für den größten Teil des Werkes zu. Gilt es aber für das ganze Werk ? *H. Weisweiler* S. J. hat in einem wichtigen Artikel über das Verhältnis der SS zu den Sentenzen des L, worin er die Priorität der SS gegen M. Chossat und andere mit durchschlagenden

[1] Migne, PL 176, 41-154. Ich verwende im folgenden die Abkürzung SS = Summa sententiarum. Außerdem verwende ich folgende Abkürzungen : L = Petrus Lombardus ; Hugo, DS = Hugo von St. Viktor, De sacramentis christianae fidei, PL 176, 173-618. Die Sentenzen des L werden nach der zweiten Ausgabe des Bonaventurakollegs von Quaracchi (1916) zitiert. In Klammern beigefügte Zahlen geben die Randnummer dieser Ausgabe an. Bei Zitaten aus Hugo, aus der SS und aus Abaelard (PL 178) bezeichnen sie die Spalte der Ausgabe von Migne.

[2] *A. Mignon*, Le « Tractatus Theologicus » de Pierre Lombard, Revue des sciences ecclésiastiques 62 (1890) 514-547.

[3] *A. Mignon*, Les origines de la scolastique et Hugues de Saint-Victor I, Paris 1895, 30 f.

[4] *O. Baltzer*, Die Sentenzen des Petrus Lombardus. Ihre Quellen und ihre dogmengeschichtliche Bedeutung, Leipzig 1902, 8.

Gründen verteidigt, eine bedeutsame Einschränkung gemacht [1]. Er gelangte zu der Feststellung, daß « die ersten Kapitel der SS, nämlich die Darlegung der Trinitätslehre, vom Lombarden nicht benützt wurden, wenigstens nicht nennenswert. Auf jeden Fall könne man diese Benützung nicht mit Sicherheit feststellen. Diese werde erst vom 12. Kapitel des ersten Traktates an offenkundig » [2]. Eine Nachprüfung führte mich zum Ergebnis, daß diese Behauptung dem Einfluß der SS zu enge Grenzen zieht. Richtig ist, daß die Trinitätslehre der SS (I 4-11) vom Lombarden bei weitem nicht in dem Umfang ausgebeutet wurde wie die übrigen Traktate. Anderseits aber ergibt ein genauer Vergleich der entsprechenden Abschnitte der beiden Werke, daß L auch die Trinitätslehre der SS sicher als Vorlage benützt hat. Es läßt sich nämlich eine beträchtliche Anzahl von Stellen aufzeigen, in denen eine literarische Abhängigkeit des L von der SS mit Sicherheit zu erweisen ist. Dazu kommen noch einige weitere Textstellen sowie eine Reihe von Zitaten, die wenigstens mit einer hohen Wahrscheinlichkeit die SS als Vorlage erkennen lassen. Ich lege im folgenden die einzelnen Stellen vor, um jeweils die Tatsache und den Grad der Abhängigkeit festzustellen. Die Untersuchung wird auch reiches Licht auf die Arbeitsmethode des Lombarden werfen.

1. L I 3, 3 (48) — SS I 4 (47 C).

L handelt an der angeführten Stelle im engsten Anschluß an Augustin von dem Abbild der göttlichen Trinität im Menschengeist. In der Einheit der Seelensubstanz findet er die Einheit der göttlichen Substanz, in der Dreiheit der Seelenkräfte memoria, intelligentia, voluntas und mens, notitia, amor findet er die Dreiheit der Personen abgebildet. So zeigt sich in der Seele ähnlich wie in Gott eine Einheit in der Dreiheit und eine Dreiheit in der Einheit. Diese Feststellung gibt ihm Anlaß, noch näher auf die Einheit Gottes einzugehen und den spekulativen Beweis für die Einzigkeit Gottes, den die SS an die Spitze ihrer Trinitätslehre stellt, etwas verspätet hier einzufügen. Wenn es

[1] *H. Weisweiler* S. J., La « Summa Sententiarum » source de Pierre Lombard' Recherches de Théologie ancienne et médiévale 6 (1934) 143-183.

[2] A. a. O. 170 : « Une comparaison minutieuse et suivie des citations correspondantes dans la Summa et le Lombard, entraîne la conclusion que les premiers chapitres de la Summa, c'est-à-dire son exposé de la doctrine sur la Sainte Trinité n'a pas été utilisée, au moins véritablement, par le Lombard. En tous cas on ne saurait établir cette utilisation avec certitude. Celle-ci ne devient manifeste qu'à partir du chapitre 12e du premier traité ».

zwei höchste Prinzipien gäbe, so führt er mit der SS aus, so wären entweder beide unzureichend oder eines wäre überflüssig ; denn wenn dem einen etwas fehlte, was das andere besitzt, so wären beide mangelhaft ; wenn aber keinem etwas fehlte, was das andere besitzt, so wäre eines überflüssig. L macht sich das Argument der SS nicht bloß dem Inhalt nach, sondern größtenteils auch dem Wortlaut nach zu eigen. Zum Vergleich seien die Texte nebeneinander gestellt und die gemeinsamen Stücke durch Kursivdruck hervorgehoben :

SS I 4	L I 3, 3
... ita et *unum esse* affirmat, ut *principium* omnium *unum* sit et finis. *Si enim duo essent, vel ut*rum*que insufficiens esset vel alter*um *superflu*um ; *quia si aliquid deesset uni, quod haberet alter*um, *non summe perfect*um *esset. Si vero nihil uni deesset, quod haberet alter*um, *cum in uno omnia essent, alter*um *superflueret.*	Intelligit enim *unum* Deum *esse,* unam essentiam, *unum principium.* Intelligit *enim,* quia *si duo essent, vel ut*er*que insufficiens esset, vel alter superflu*eret ; *quia si aliquid deesset uni, quod haberet alter, non esset* ibi *summ*a *perfect*io ; *si vero nihil uni deesset, quod haberet alter, cum in uno essent omnia, alter superflueret.*

Der Gedanke geht auf Hugo, DS I 3, 12 zurück, die sprachliche Form ist aber das Werk des Verfassers der SS. L fügt ergänzend hinzu, daß der Menschengeist erkennt, daß der eine Gott, der eine Urheber aller Dinge, Weisheit besitzt, die aus ihm gezeugt ist, und Liebe, da er seine Weisheit immer liebt. Damit will er aber keineswegs die natürliche Erkennbarkeit der Trinität behaupten, wie seine Kritik an der Überschätzung der natürlichen Erkenntniskraft durch Abaelard beweist [1]. Er will nur sagen, daß der Menschengeist das Geheimnis dunkel ahnen kann. Auch dieser Gedanke stammt aus Hugo, DS I 3, 21 (225 D), sei es unmittelbar oder mittelbar durch die SS, die ihn in I 6 (51 B/C) in engem Anschluß an Hugo, jedoch kürzer gefaßt, wiedergibt. Welcher der beiden Quellen L folgt, läßt sich wegen der weitgehenden Übereinstimmung beider und wegen der verhältnismäßigen Selbständigkeit, mit der er seine Quelle bearbeitet, nicht entscheiden. Seine Darstellung zeigt jedoch unverkennbare Anklänge an seine Vorlage.

[1] Vgl. L I 3, 1 (38), wo er gegen Abaelard betont, daß man aus der Betrachtung der Geschöpfe allein, ohne göttliche Offenbarung, keine hinreichende Erkenntnis der Trinität erlangen kann, weswegen auch die alten Philosophen die Wahrheit nur wie im Schatten und von ferne gesehen haben.

2. L I 4, 1 (50) — SS I 11 (60 C/D).

L legt sich hier die schon von Abaelard [1] behandelte Frage vor, ob die Aussage, Gott habe Gott gezeugt (Deus genuit Deum), zulässig sei. Bejahe man sie, so scheine sich daraus die Folgerung zu ergeben, entweder daß Gott sich selbst gezeugt habe oder daß er einen anderen Gott gezeugt habe. In der Antwort tritt L, unter Berufung auf die Ausdrucksweise des Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum (Lumen de lumine, Deum verum de Deo vero) dafür ein, daß die Aussage unbedenklich zu bejahen sei. Die beiden scheinbaren Folgerungen lehnt er jedoch entschieden ab. Die eine widerspricht der Einzigkeit Gottes, die andere ist unvereinbar mit der Tatsache, daß kein Wesen sich selbst zeugen kann. Zum Beweis wird ein vielzitiertes Augustinuswort (De Trin. I 1, 1) angeführt. In der SS I 11 wird die Frage in ganz ähnlicher Weise behandelt. In der Gedankenfolge besteht eine sehr weitgehende Übereinstimmung. Es finden sich dieselben Zitate (Symbolum, Augustinus [2]) ; teilweise ist auch der Wortlaut derselbe, sodaß eine literarische Abhängigkeit anzunehmen ist. Man vergleiche :

SS I 11	L I 4, 1
Si vero quaeratur, quia Deus genuit Deum, an *se* an *alium, neutrum* est *concedendum. Quod non genuit alium Deum, manifestum est, quia* non *est Deus* nisi *unus. Quod non* sit concedendum, Deus *genuit se, Augustinus ostendit in libro De Trinitate dicens: Qui putat — se ipsam gignat; et ideo non* debet *dici, Deus genuit se.*	Quod vero additur : Ergo genuit *se* Deum vel *alium* Deum, *neutrum concedendum* dicimus esse. *Quod alium Deum non genuit, manifestum est, quia unus* tantum *Deus est. Quod* autem *se* ipsum *non genuit, ostendit Augustinus in I libro De Trinitate dicens: Qui putant — se ipsam gignat,* ut sit ; *et ideo non* est credendum vel *dic*endum, quod *Deus genuit se.*

Die weiteren Ausführungen des L über die Frage gehen über die SS hinaus. Sie stellen ein späteres Stadium der theologischen Entwicklung dar, die durch ein fortschreitendes Eindringen der Dialektik

[1] Theologia christiana l. 3 (PL 178, 1240 C).

[2] Bei L ist das Augustinuszitat am Ende um zwei Wörter (ut sit) umfangreicher. Das ist jedoch kein Beweis gegen die Benützung der SS ; denn es zeigt sich häufig, daß L Zitate seiner Vorlage, wenn sie aus bekannten Väterschriften stammen, korrigiert oder ergänzt. S. 179 Anm. 1.

in die Theologie und infolgedessen durch eine zunehmende Subtilität in der Fragestellung gekennzeichnet ist. L steht dieser Entwicklung zurückhaltend gegenüber [1].

3. L I 9, 3 (93) — SS I 7 (54 A).

L spricht an der angegebenen Stelle von der « unaussprechlichen und unerfaßbaren Art und Weise der göttlichen Zeugung ». Zum Beweise für die Unmöglichkeit, das Wie der göttlichen Zeugung zu erfassen, führt er ein vielzitiertes Ambrosiuswort (De fide ad Gratianum I 10, 64 u. 65) an, das auch die SS verwendet. Während aber das Zitat der SS aus mehreren weit auseinanderliegenden Textstücken zusammengefügt ist und teilweise vom Originaltext abweicht [2], zitiert L ein größeres zusammenhängendes Stück wörtlich. Wir haben hier einen der zahlreichen Fälle, wo L den Vätertext seiner Vorlage verbessert, indem er auf die erste Quelle zurückgreift.

Im Anschluß an das Ambrosiuswort stellt er mit der SS (53 C) fest, daß die göttliche Zeugung « unaussprechlich » ist [3]. Zum Beweise führt er wie diese das Isaiaswort 53, 8 an : *Generationem eius quis enarrabit ?* Die folgende polemische Auseinandersetzung mit « gewissen, die auf ihren Scharfsinn pochen und behaupten, daß die göttliche Zeugung erfaßbar sei », ist nahezu wörtlich aus der SS übernommen. Unter den ungenannten Gegnern ist Abaelard und seine Schule gemeint. Das ergibt sich unzweifelhaft aus dem sogleich folgenden Hieronymuswort (In Eccl. 3, 21), auf das sich nach der Aussage der SS und des L die Gegner beriefen und das sich in den Schriften Abaelards tatsächlich in diesem Sinne findet [4]. Der konservativ denkende Lombarde

[1] Geringschätzig spricht er von « geschwätzigen Schlußfolgerern » (garruli ratiocinatores), die sich mit der dargebotenen Lösung nicht zufrieden geben und noch weitere Einwände erheben (n. 51).

[2] Das Zitat findet sich in dieser Form auch bei Hugo, DS II 1, 4 (380 A). Es ist zusammengesetzt aus Teilen von De fide I 10, 64, I 12, 78, I 13, 84 (PL 16, 543 B, 546 D/547 A, 548 B).

[3] Der Ausdruck geht auf Augustin zurück. Vgl. Contra Maxim. II 14, 1 (PL 42, 770). Hier findet sich auch die Begründung aus Is. 53, 8.

[4] Vgl. PL 178, 1001 A, 1055 A, 1135 C, 1376 D, 1708 B (= Sent. Hermanni c. 10). Den Originaltext siehe PL 23, 1042 B. L übernimmt das Zitat ebenso wie den umgebenden Text unmittelbar von der SS. Darum hat das Zitat bei ihm denselben Umfang wie in der SS und weist es dieselben Varianten gegenüber dem Originaltext auf (*sacris Scripturis* statt *Scripturis sanctis*, *saepissime* statt *non semper*, *ponitur* statt *accipitur*). Zu den mit der SS gemeinsamen Abweichungen vom Originaltext kommt bei L noch eine Umstellung am Anfang des Zitates, wodurch er sich deutlich als der später Schreibende erweist.

trennt sich hier entschlossen von seinem rationalistisch gesinnten Lehrer Abaelard. Dem mißbrauchten Hieronymuswort gibt er folgende Erklärung : Die ewige Zeugung des Sohnes kann zwar nicht vollständig erkannt und erklärt werden, dennoch aber kann irgend etwas von ihr erkannt und ausgesagt werden. Daneben erwähnt er noch eine zweite Erklärung von quidam, wonach das Wort nicht auf die ewige Zeugung, sondern auf die zeitliche Zeugung Christi zu beziehen ist. Diese letztere Deutung trägt die SS vor. Ansätze dazu finden sich allerdings auch bei Abaelard [1]. Zur Veranschaulichung der literarischen Abhängigkeit diene folgende Textgegenüberstellung :

SS I 7	L I 9, 3
Quidam tamen de ingenio suo praesumentes dicunt se non nescire eiusmodi, ad*haerentes illi auctoritati Hieronymi super Ecclesiastem: Quis in sacris Scripturis saepissime non pro impossibili, sed pro difficili ponitur, ut ibi: Generationem eius quis enarrabit? Sed hoc* intellexit *Hieronymus* de generatione, quae fuit secundum carnem, quae aliquo modo enarrari potest.	*Quidam tamen de ingenio suo praesumentes dicunt,* illam generationem posse intelligi et alia huiusmodi, in*haerentes illi auctoritati Hieronymi Super Ecclesiasten: In sacris Scripturis quis saepissime non pro impossibili, sed pro difficili ponitur, ut ibi: Generationem eius quis enarrabit? Sed hoc* non dixit *Hieronymus* ideo, quod generatio Filii aeterna plene intellegi vel explicari possit a quoquam mortalium, sed quia de ea aliquid intelligi vel dici potest. Quidam tamen hoc accipiunt dictum de temporali Christi generatione.

4. L I 9, 4 (94) — SS I 7 (54 A/B).

Im Anschluß an die Erörterung der Unaussprechlichkeit der göttlichen Zeugung legen sich sowohl die SS wie auch L die Frage vor, ob man in Anbetracht der Anfangslosigkeit und Endlosigkeit der

[1] Abaelard sagt im Hinblick auf das von Hieronymus angezogene Isaiaswort 53, 8 : De hac etiam ineffabili et aeterna generatione *sive etiam temporali,* quarum utraque mirabilis est, etc. (Theologia « Summi boni », ed. *H. Ostlender,* Münster 1939, 8 Z. 22 f. ; ebenso Theol. christ. l. 1, Theol. « Scholarium » l. 1, Sent. Hermanni c. 10 ; PL 178 1135 B, 1000 D, 1708 A).

ewigen göttlichen Zeugung sagen dürfe : Der Sohn wird immer gezeugt, oder : der Sohn ist immer gezeugt worden. L fügt ein drittes Glied hinzu : Der Sohn wird immer gezeugt werden. Die Frage ist veranlaßt durch ein Wort aus dem großen Jobkommentar Gregors des Großen (Lib. 29 c. 1 n. 1), das sowohl die SS wie auch L anführen. In den Gesichtskreis der SS gelangte es jedenfalls durch Abaelard [1]. L hat das Zitat anscheinend ebenso wie die vorausgehenden Textstücke unmittelbar aus der SS übernommen. Die Fragestellung des L zeigt wörtliche Übereinstimmung mit der SS :

SS I 7	L I 9, 4
Quaeri solet, *cum generatio Filii a Patre nec principium habeat nec finem, quia aeterna est, utrum debeat dici : Filius semper gignitur*, an *semper genitus est ?*	Hic *quaeri* potest, *cum generatio Filii a Patre nec principium habeat nec finem, quia aeterna est, utrum debeat dici : Filius semper gignitur*, vel *semper genitus est*, vel semper gignetur ?

5. L I 11, 1 (105) — SS I 6 (52 C).

Nachdem L die Schriftbeweise für den Hervorgang des Heiligen Geistes aus dem Vater und dem Sohn vorgelegt hat, geht er an der angeführten Stelle auf die bekannte Lehrdifferenz zwischen Griechen und Lateinern in dieser Frage ein. In geschickter Weise verbindet er die Ausführungen der SS, die ihrerseits von den Sententiae divinae paginae abhängig ist [2], mit den viel reichhaltigeren Darlegungen Abaelards [3]. Der erste Satz : *Graeci tamen dicunt, Spiritum sanctum tantum procedere a Patre, et non a Filio* stammt Wort für Wort aus der SS. Eine direkte Benützung der Sententiae divinae paginae kommt nicht in Frage, da der Text des L dieselben Abweichungen aufweist wie die SS. Im folgenden schließt sich L Abaelard an. Die einleitenden Worte : *Quod ideo dicunt* sind jedoch noch aus der SS genommen (SS : *Hoc autem ideo dicunt*). Nachdem er im Anschluß an Abaelard die Argumente der Griechen für den Hervorgang aus dem

[1] Sic et non c. 16, Theol. christ. l. 4 (1375 B, 1297 B).

[2] Ed. *F. Bliemetzrieder*, Anselms von Laon systematische Sentenzen, Münster 1919, 8 f. Vgl. *L. Ott*, Der Trinitätstraktat Walters von Mortagne als Quelle der Summa sententiarum, Scholastik 18 (1943) 78 ff., bes. 84.

[3] Theol. christ. l. 4, Theol. « Schol. » l. 2 (1301, 1075).

Vater allein vorgelegt hat, wendet er sich wieder der SS zu. In freiem Anschluß an dieselbe führt er aus, daß der an das Symbolum Nicaenum angefügte Anathematismus : « Wer etwas anderes lehrt oder anders predigt, sei ausgeschlossen » [1], so zu verstehen sei : Wer etwas Gegenteiliges lehrt oder in gegenteiliger Weise predigt, sei ausgeschlossen. Von seiner Vorlage übernimmt L auch die irrige Meinung, daß das in der Messe gebetete Symbolum vom Konzil von Nicaea herausgegeben wurde. Die Ausführungen des L sind breiter als die der SS. In einzelnen Ausdrücken ist jedoch die Vorlage noch deutlich zu erkennen.

6. L I 19, 3 (171) — SS I 8 (55 A).

L handelt an der bezeichneten Stelle von der Gleichheit der drei göttlichen Personen. Zunächst führt er aus, daß der Vater nicht größer ist als der Sohn und daß der Vater oder der Sohn nicht größer ist als der Heilige Geist. Dann fährt er fort, daß auch zwei Personen zusammen nicht größer sind als eine Person allein oder daß drei Personen zusammen nicht größer sind als zwei Personen. Als Grund gibt er an, daß in jeder einzelnen Person die ganze göttliche Wesenheit ist. Der zweite Gedanke findet sich fast mit denselben Worten in der SS :

SS I 8	L I 19, 3
Nec sunt aliquid maius duae personae quam una vel *tres quam duae.*	*nec maius aliquid duae personae* simul *sunt quam una,* nec *tres* simul maius aliquid *quam duae.*

Die Übereinstimmung geht so weit, daß eine literarische Abhängigkeit anzunehmen ist. Die beigegebene Begründung findet sich in der SS nicht dem Wortlaut nach, wohl aber dem Sinne nach. Die Darstellung der SS ist unmittelbar von Walter von Mortagne abhängig [2]. Letztlich geht aber der Gedanke auf Augustin zurück. Vgl. De Trin. VI 10, 12, VIII prooem. 1, VIII 1, 2, Contra Maxim. II 10, 2. An

[1] Anscheinend ist das vom Konzil von Ephesus (431) unter Androhung von Absetzung und Exkommunikation erlassene Verbot gemeint, ein anderes Glaubenssymbol als das nizänische aufzustellen. Vgl. *H. Denzinger,* Enchiridion symbolorum n. 125. Die von L gebotene Fassung der Konzilsverordnung ist dadurch entstanden, daß er in die Formulierung der SS einzelne Ausdrücke aus der Darstellung Abaelards einarbeitete.

[2] Tractatus De Trinitate c. 4 (PL 209, 579 B). Vgl. *L. Ott,* a. a. O. 85 f.

keiner dieser Stellen findet sich jedoch die von L verwendete sprachliche Fassung. Als unmittelbare Vorlage kommt darum wohl nur die SS in Betracht.

7. L I 22, 3 (200) — SS I 9 (56 C).

An der angegebenen Stelle ist die Rede vom Namen Trinitas. Dieser hat das Besondere, daß er nicht von einer einzelnen Person gebraucht wird, sondern von allen drei Personen zusammen. Er bezeichnet nicht die göttliche Wesenheit, sondern lediglich die Dreiheit der Personen. Die Stelle findet sich mit fast denselben Worten in der SS und im Trinitätstraktat Walters von Mortagne. Man vergleiche :

Walter c. 8	SS I 9	L I 22, 3
Praeterea est unum nomen, id est *Trinitas, quod de nulla personarum singulatim dicitur, ... sed simul de omnibus,* nec est substantiale nomen, *sed pluralitatem designat personarum.*	*Praeterea est unum nomen,* scilicet *Trinitas, quod de nulla persona singulatim dicitur, sed de omnibus simul;* nec est substantiale, *sed pluralitatem designat personarum.*	*Praeterea est unum nomen, quod de nulla persona singillatim dicitur, sed de omnibus simul,* id est *Trinitas,* quod non dicitur secundum substantiam, *sed* quasi collectivum *pluralitatem designat personarum.*

Auf den ersten Blick könnte man an eine unmittelbare Benützung des Traktates Walters von Mortagne durch L denken. Ein genauer Textvergleich ergibt jedoch, daß seine Vorlage nicht Walter, sondern die SS ist. Der Text des L weist nämlich dieselben Abweichungen vom Text Walters auf wie die SS (*persona* statt *personarum; sed de omnibus simul* statt *sed simul de omnibus*). Dazu läßt er, was besonders ins Gewicht fällt, genau dasselbe ziemlich umfangreiche Textstück aus wie die SS. L hat aber den Text seiner Vorlage nicht ganz wortgetreu übernommen, sondern hat einige sachlich unbedeutende Änderungen vorgenommen, welche ihn noch weiter vom Text Walters entfernen. So hat er die Apposition *id est Trinitas* dem Relativsatz nachgestellt ; den Ausdruck *nec est substantiale* (sc. nomen) hat er mit dem Relativsatz umschrieben : *quod non dicitur secundum substantiam;* neu hat er in den Text eingefügt : *quasi collectivum.* Der Text des L hat also im Verhältnis zum Text Walters die Varianten der SS und dazu noch einige Varianten, die auf sein eigenes Konto zu setzen sind.

Das Verhältnis der drei Texte ist damit eindeutig bestimmt: Walter ist die Quelle der SS und die SS ist die Quelle des L. Wollte man sich das Verhältnis zwischen SS und L mit *M. Chossat*[1] umgekehrt denken, so daß dem Lombarden die Priorität zukäme, so müßte man annehmen, daß L den Traktat Walters direkt benützte und daß sodann die SS L und Walter zugleich benützte. In der Hauptsache hätte sie den Lombarden ausgeschrieben, sie hätte aber zugleich dessen Quelle vor sich gehabt und an einzelnen abweichenden Stellen die ursprüngliche Lesart oder Stellung der Quelle wiederhergestellt. Gewiß ein unwahrscheinliches Verfahren! Viel einfacher und wahrscheinlicher ist doch die vorhin gegebene Erklärung. Für sie spricht auch die bemerkenswerte Tatsache, daß sich an keiner anderen Stelle eine direkte Benützung des Traktates Walters durch den Lombarden feststellen läßt[2], während anderseits feststeht, daß die SS von dem Traktat Walters einen sehr ausgiebigen Gebrauch gemacht hat.

8. L I 26, 3 (229) — SS I 9 (55 B).

Im Zusammenhang mit der Lehre von den göttlichen Proprietäten führt L an der angeführten Stelle aus, daß nicht alles, was von Gott

[1] *M. Chossat* S. J., La Somme des sentences, Œuvre de Hugues de Mortagne vers 1155, Louvain 1923.

[2] *M. Chossat* behauptet in dem vorhin (Anm. 1) angeführten Werk S. 86 und 198 (im Verzeichnis unter Gautier de Mortagne), daß der Trinitätstraktat Walters eine wahrscheinliche Quelle des L ist. Ließe sich die von ihm angenommene Priorität der Sentenzen des L vor der SS beweisen, so wäre unsere Stelle nicht bloß ein Wahrscheinlichkeitsbeweis, sondern sogar ein sicherer Beweis für die literarische Abhängigkeit des L von Walter. Heute steht jedoch die Priorität der SS eindeutig fest. Vgl. den bereits genannten Artikel von *H. Weisweiler* (S. 160 Anm. 1), der die Frage endgültig klärte, und meine « Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Frühscholastik » (Münster 1937, S. 209, 231, 254, 283, 465, 491, 537, 545, 587), die das Ergebnis Weisweilers vielfach bestätigten. Eine wörtliche Übereinstimmung zwischen L und Walters Trinitätstraktat ist nur an unserer Stelle festzustellen. Hier ist sie aber zweifellos durch die SS vermittelt. Dasselbe gilt von dem Isidorzitat, das L I 8, 8 mit Walter c. 11 gemeinsam hat (s. u. Nr. 14*b*). Zwei weitere gemeinsame Väterzitate, ein Boethiuszitat (L I 8, 8 — Walter c. 11) und ein Pseudo-Hieronymuszitat (L I 25, 3 — Walter c. 12) haben bei L einen umfangreicheren Text, so daß der Traktat Walters nicht die Vorlage dafür bilden konnte. Das Boethiuszitat des L stammt wahrscheinlich aus Abaelard, wo es einen noch umfangreicheren Text aufweist (PL 178, 1058 B, 1233 B). Es bleiben noch einige gemeinsame Schriftzitate. Diese können aber für sich allein keine literarische Abhängigkeit erweisen, zumal es sich um lauter bekannte Texte handelt, von denen die meisten auch von anderen Autoren, z. B. von der SS und von Abaelard zitiert werden.

ausgesagt wird, mit Rücksicht auf die Substanz ausgesagt wird. Manches wird im Hinblick auf die Relation ausgesagt. Diese ist jedoch nicht ein Akzidens, da sie nicht veränderlich ist. Der Gedanke stammt aus Augustin, De Trin. V 5, 6, teilweise auch die Formulierung. L führt denn auch sogleich ein umfangreiches Zitat daraus an. Die unmittelbare Vorlage seiner persönlichen Ausführungen dürfte aber die SS gewesen sein; denn hier wird dieselbe Lehre mit nahezu denselben Worten ausgedrückt:

SS I 9

Non tamen *omne, quod dicitur de Deo, secundum substantiam dici*tur, *quia quaedam secundum relationem* vel proprietatem *dicuntur,* ut Pater Filius.

L I 26, 3

Quocirca sciendum est, *non omne, quod de Deo dicitur, dici secundum substantiam; quia quaedam dicuntur secundum relationem,* quae non est accidens, quia non est mutabilis.

Um die Abhängigkeit beider von Augustinus zu beleuchten, sei der als Quelle dienende Text aus De Trin. V 5, 6 angefügt: In Deo autem nihil quidem secundum accidens dicitur, quia nihil in eo mutabile est; nec tamen omne quod dicitur, secundum substantiam dicitur. Dicitur enim ad aliquid, sicut Pater ad Filium, et Filius ad Patrem, quod non est accidens, quia et ille semper Pater, et ille semper Filius ... Quamobrem quamvis diversum sit Patrem esse et Filium esse, non est tamen diversa substantia, quia hoc non secundum substantiam dicuntur, sed secundum relativum; quod tamen relativum non est accidens, quia non est mutabile (PL 42, 914).

Wie man sieht, geht die Formulierung sowohl der SS als auch des L großenteils auf Augustinus zurück. Trotzdem läßt sich eine literarische Abhängigkeit zwischen der SS und L kaum in Abrede stellen. Wenn auch die einzelnen gedanklichen und sprachlichen Elemente aus Augustinus stammen, so kann man doch kaum annehmen, daß sie bei beiden Autoren unabhängig voneinander durch einen merkwürdigen Zufall in der gleichen Weise miteinander verbunden wurden. Besonders zu beachten ist der beiden gemeinsame Kausalsatz: *quia quaedam dicuntur secundum relationem,* der sich in dieser Fassung nicht bei Augustinus findet. Das von L zur Begründung beigegebene Augustinuszitat stammt indes nicht aus der SS, da es am Ende umfangreicher ist als das Zitat der SS.

9. L I 34, 4 (310) — SS I 10 (57 C).

Im vorausgehenden Kapitel führt L aus, daß die Macht, die Weisheit und die Güte in bezug auf die Substanz von Gott ausgesagt werden und daß sie infolgedessen den drei Personen in gleicher Weise zukommen. Gleichwohl aber werden diese Attribute in der Heiligen Schrift häufig zur Unterscheidung der Personen verwendet, in der Weise, daß dem Vater die Macht, dem Sohn die Weisheit, dem Heiligen Geist die Güte zugeschrieben wird. Kapitel 4 gibt dafür die nähere Begründung. Der Zweck der Appropriation ist, unvollkommenen Vorstellungen entgegenzuwirken, welche die geschöpflichen Bedeutungen der Namen Vater, Sohn und Geist hervorrufen könnten. Das ganze Kapitel ist eine Kompilation aus Hugo, DS I 2, 8 und SS I 10 [1]. Die beiden Vorlagen sind in der Weise ineinander verarbeitet, daß sogar in einem und demselben Satz Stücke aus beiden Quellen miteinander verbunden sind. Die Überleitung am Schluß des dritten Kapitels (Quod quare fiat — inquirere) läßt die SS als Vorlage erkennen. Im vierten Kapitel wird zuerst Hugo als Quelle benützt (Id ergo — cogitare coepit), dann die SS (a quibus — solet notari), dann wieder Hugo (Ideo occurrit — potentem), dann wieder die SS (ne videatur — minus sapiens), dann wieder Hugo (Dictus est — mitis erat). Der Schluß des Kapitels weist verschiedene Anklänge an die SS auf. Zur Veranschaulichung seien die Texte nebeneinander gestellt:

Hugo, DS I 2, 8	L I 34, 3 u. 4	SS I 10
	c. 3. Quod *quare fiat*, non *est* otiosum inquirere.	Et *quare* hoc *fiat*, bonum *est* quaerenti satisfacere.
Et cavit *prudentia eloquii sacri*, *ne* plena similitudo crederetur inter disparia, ...	c. 4. Id ergo *sacri eloquii prudentia* facere curavit, *ne* Dei immensitatem similitudine creaturae metiremur.	

[1] Die SS ist ihrerseits wieder von Hugo DS I 3, 26 abhängig. Hugo behandelt nämlich die Frage an zwei verschiedenen Stellen seines Hauptwerkes, in der Sache übereinstimmend, aber in der Form verschieden. Vgl. *L. Ott*, Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Frühscholastik, Münster 1937, 583 ff.

Dixerat enim Scriptura sancta, quod *Deus Pater est; et audivit hoc homo, qui hominem patrem viderat, Deum patrem non viderat; et cogitare coepit* secundum hominem . . .	*Dixerat enim Scriptura* sacra, quia *Deus Pater est,* et quod Deus Filius est ; *et audivit hoc homo, qui hominem patrem viderat, Deum patrem non viderat, et cogitare coepit,* ita esse in Creatore, ut viderat in *creaturis, a* quibus *haec nomina translata sunt ad Creatorem, in* quibus *pater est prior filio, filius* est *posterior patre; et ex antiquitate in patre defectus, ex posteritate in filio imperfectio sensus solet notari.*	Cum *haec nomina* Pater, Filius, Spiritus sanctus *translata sint a creaturis ad* ipsum *Creatorem, . . . In* hominibus enim *pater est prior filio, filius patre posterior; et ex antiquitate in patre defectus, ex posteritate in filio imperfectio sensus solet notari.*
et *occurrit Scriptura* et dixit *Patrem potentem,* ne crederes impotentem aut *minus poten*tem ; . . .	Ideo *occurrit Scriptura* dicens *Patrem potentem, ne videatur prior Filio, et* ideo *minus potens;* et Filium sapientem, *ne videatur posterior* Patre *et* ideo *minus sapiens.*	Attribuitur ergo Patri potentia, *ne videatur prior Filio, et* inde impotentior ; Filio sapientia, *ne videatur posterior et* inde *minus sapiens* Patre vel inferior.
Vocatus *est etiam Spiritus Deus et dictus est spiritum habere Deus; et videbatur hoc quasi nomen inflationis et tumoris;* et consternebatur *conscientia humana ad Deum pro rigore et crudelitate;* et subsecuta est	Dictus *est etiam Spiritus* sanctus *Deus et dictus est habere spiritum Deus; et videbatur hoc quasi nomen inflationis et tumoris* — unde *humana conscientia ad Deum pro rigore et crudelitate* accedere metuit — ideo	

Scriptura et *temperavit* dictum *suum, Spiritum* benignum *nominans, ne crudelis putaretur, qui mitis erat;*	*Scriptura temperavit* sermonem *suum, spiritum* bonum *nominans, ne crudelis putaretur, qui mitis erat;* non *quod Pater solus sit potens* vel magis potens, et *Filius solus sapiens* vel magis sapiens, et Spiritus sanctus solus bonus vel magis bonus. *Una* ergo est *potentia, sapientia,* bonitas trium, sicut una essentia.	Nec dicitur *Filius* sapientia, ideo *quod* ipse *solus* sit *sapiens*, cum tota Trinitas *una* sit *sapientia;* nec *Pater* potentia, quod ipse *solus sit potens*, cum tota Trinitas sit *una* omni*potentia*.

Diese Art und Weise der Verarbeitung zweier Quellen ist beim Lombarden häufig zu beobachten. Sie liefert einen unumstößlichen Beweis für die Priorität der SS vor den Sentenzen des L. Wollte man das Verhältnis umkehren, so wäre man zu der geradezu unmöglichen Annahme gezwungen, daß der Verfasser der SS die Entlehnungen aus Hugo, die als solche nicht kenntlich gemacht sind, sorgfältig ausschied, während er die übrigen Teile meist wörtlich übernahm.

10. L I 37, 4 (341 u. 343) — SS I 4 (48 C/D).

In der 37. Distinktion des ersten Sentenzenbuches handelt L von der Gegenwart Gottes in den geschaffenen Dingen. Dabei nimmt er auch Stellung gegen die von seinem Lehrer Abaelard vorgetragene Abschwächung der essentiellen Gegenwart zu einer bloß dynamischen Gegenwart (c. 3 n. 340) [1]. Im folgenden (c. 4) weist er den Einwand zurück, daß Gott von dem Schmutz körperlicher Dinge berührt würde, wenn er in allen Dingen mit seiner Substanz gegenwärtig wäre. Das ganze Kapitel ist, ähnlich wie I 34, 4, eine Kompilation aus Hugo, DS I 3, 17 und der SS I 4, die ihrerseits wieder stark von Hugo abhängig ist, teilweise sogar bis zur Übereinstimmung im Wortlaut. Die

[1] Daß er unter den nicht näher bezeichneten quidam tatsächlich Abaelard meint, ergibt sich unzweifelhaft aus der Feststellung, daß er sich bei der Darlegung ihrer Lehre der Theologia « Scholarium » bedient und eine Stelle daraus (PL 178, 1106 A) großenteils wörtlich übernimmt. Vgl. *L. Ott*, Untersuchungen 209.

Quellenanalyse ergibt folgendes Bild: *a*) Der erste Satz (Solet — contingatur) ist frei nach Hugo gestaltet. Daß Hugo, nicht die SS die Vorlage ist, ergibt sich aus einzelnen gemeinsamen Wendungen, die in der SS fehlen. *b*) Der folgende Satz (Quod — possit) ist wörtlich aus der SS genommen. Diese geht zwar großenteils wörtlich mit Hugo zusammen; doch zeigt der relative Anschluß *Quod* und der Einschub *etiam leprosi — polluti*, daß nicht Hugo, sondern die SS die unmittelbare Vorlage ist. *c*) Der folgende Vergleich mit den Sonnenstrahlen, die von dem Schmutz der Dinge, welche sie berühren, nicht befleckt werden (Sol — contingatur), geht auf Augustin, De agone christiano c. 18 n. 20 zurück. L übernimmt den Gedanken, formuliert ihn aber selbständig. Es folgen zwei Augustinuszitate, darunter die eben genannte Stelle aus der Schrift De agone christiano. *d*) Im folgenden schließt sich L wieder Hugo an (Postremo respondeant — aestiment). *e*) Mitten im Satz verläßt er seine bisherige Vorlage und folgt wieder Wort für Wort der SS (vel quod nusquam — localis est). *f*) Der folgende Satz (Est ergo — potest) ist, von einer kleinen Auslassung abgesehen, wörtlich aus Hugo genommen. *g*) Den Schluß des Kapitels bildet ein kurzes Augustinuswort, das sich in dieser Form jedoch bei Augustin nicht findet, wohl aber in der SS. Schon die Tatsache, daß L entgegen seiner sonstigen Gewohnheit keinen Fundort angibt, deutet darauf hin, daß er es aus zweiter Hand übernommen hat.

Wir haben hier wieder ein typisches Beispiel der beim Lombarden so häufig nachweisbaren Verarbeitung zweier Quellen vor uns. Die Stelle ist auch wieder ein schlagender Beweis für die Priorität der SS vor den Sentenzen des Lombarden; denn im umgekehrten Fall müßte man annehmen, daß der Bearbeiter der SS alle aus Hugo entlehnten Stücke (*a*, *d*, *f*) und alle selbständigen Zutaten des L (*c*), obwohl sie als solche nicht kenntlich gemacht sind, sorgfältig ausschied und an die Stelle der wörtlichen Entlehnungen aus Hugo eine freie Bearbeitung dieser Texte nach Hugo setzte, während er die von L frei nach Hugo bearbeiteten Stücke (*b*, *e*) wörtlich übernahm, — ein unmögliches Verfahren.

11. L I 37, 6 (348) — SS I 5 (50 C).

Im Zusammenhang mit der göttlichen Allgegenwart behandelt L nach dem Vorgang Hugos und der SS auch die Frage, ob Gott örtlich (localis) sei. Er verneint sie, weil Gott weder nach Art eines Körpers durch dreidimensionale Raumausfüllung noch nach Art eines geschaf-

fenen Geistes durch Gebundensein an einen bestimmten Ort im Raume ist. Die Bestimmung des Begriffes localis weist Elemente aus der SS und aus Hugo auf. Aus der SS stammt der Ausdruck *distantiam facit in loco* (50 C) ; aus Hugo, DS I 3, 18 stammt der Ausdruck *quoniam cum sit alicubi, non ubique invenitur* (224 B). Im folgenden wird der aus der SS genommene Ausdruck in Verbindung mit Wendungen Hugos mehrmals wiederholt (n. 345, 347, 348).

12. L I 37, 7 (348) — SS I 5 (50 C).

Nachdem L von Gott jede Veränderung des Ortes und der Zeit ausgeschlossen hat, wendet er sich in Kapitel 7 der « großen Streitfrage » zu, ob dem geschaffenen Geist eine Ortsbewegung zukomme. Hugo und die SS sprachen sich dafür aus, Abaelard und seine Schule sprachen sich dagegen aus, da sie die Begriffe « am Ort sein » und « örtlich » auf die zirkumskriptive Gegenwartsweise der Körper einschränkten [1]. Der konservative Lombarde stellt sich, wie schon die im vorausgehenden Kapitel dargelegte Begriffsbestimmung von localis zeigt, auf seiten Hugos und der SS. Aber nicht bloß inhaltlich folgt er ihnen, sondern teilweise auch in der sprachlichen Fassung. Zunächst legt er die Meinung der Gegner dar (n. 347 2. Absatz), wobei er sich zuerst der Worte Hugos (De mutatione — mutari loco 222 C, ab omni spiritu — constare 224 C), dann der Worte der SS (distantiam in loco facit 50 C) bedient. Die SS ist vielleicht auch die unmittelbare Quelle für den folgenden Hinweis auf die Lehre Augustins, auf die sich Abaelard und seine Anhänger stützten. Die Lehre Augustins gibt er aber mit seinen eigenen Worten wieder. Im folgenden (n. 348) wiederholt er die Begriffsbestimmung von localis und beschreibt in Anlehnung an Hugo und die SS die Gegenwartsweise des Körpers und des geschaffenen Geistes. Dabei läßt er folgendes Stück nahezu wörtlich aus der SS (50 C) einfließen : *nec distantiam in loco facit, quia si multi spiritus essent hic, non coangustarent locum, quo minus de corporibus contineret.*

13. Zu den besprochenen Stellen, an denen m. E. eine literarische Abhängigkeit des L von der SS mit Sicherheit zu erweisen ist, mögen noch einige weitere hinzugefügt werden, an denen eine literarische Abhängigkeit zum wenigsten sehr wahrscheinlich ist.

[1] Vgl. Hugo, DS I 3, 16 und 18 (222-224), SS I 5 (50) ; Abaelard, Theol. « Schol. » l. 3 (1105 C) ; Hermannus, c. 19 (1723 C/D).

a) L I 4, 2 (52) — SS I 11 (59 B).

L polemisiert hier gegen « gewisse Gegner der Wahrheit », die zwar zugeben, daß die drei göttlichen Personen ein Gott und eine göttliche Wesenheit sind, die aber die Umkehr des Satzes, nämlich daß der eine Gott oder die eine göttliche Wesenheit drei Personen ist, mißbilligen. Unter den ungenannten Gegnern ist Gilbert de la Porrée und seine Schule gemeint [1]. Der Lombarde stellt ihnen als katholische Glaubenswahrheit entgegen, daß die drei Personen ein Gott und eine göttliche Wesenheit sind und daß umgekehrt der eine Gott und die eine göttliche Wesenheit drei Personen ist. Die Erklärung des L stimmt inhaltlich mit dem zweiten der vier Sätze überein, die das Konzil von Reims im Jahre 1148 als Ausdruck der katholischen Glaubenslehre gegen Gilbert festsetzte [2]. In der sprachlichen Fassung zeigt sie eine auffallende Ähnlichkeit mit einer Äußerung der SS gelegentlich der Erörterung des Verhältnisses der göttlichen Proprietäten zu den göttlichen Personen und zur göttlichen Wesenheit (I 11). Der einzige Unterschied besteht darin, daß L nur das Verhältnis der Personen zur Wesenheit, nicht auch das Verhältnis der Proprietäten zu den Personen und zur Wesenheit in Betracht zieht. Von dem letzteren spricht er an einer anderen Stelle (d. 33 c. 1) ; darum kann er hier davon absehen. Ich stelle die beiden Texte nebeneinander :

SS I 11	L I 4, 2
Fateamur igitur *tres personas*, vel tres illarum proprietates *unum Deum, unam essentiam, et* unam *divinam* substantiam illas *tres personas esse* vel illas proprietates.	Fides autem catholica tenet ac praedicat, et *tres personas* esse *unum Deum, unam* substantiam sive *essentiam* sive naturam divinam, *et* unum Deum sive essentiam *divinam esse tres personas.*

[1] Vgl. *M. Chossat,* a. a. O. 118 f.

[2] *H. Denzinger,* Enchiridion symbolorum n. 390 : *Cum de tribus personis loquimur, Patre, Filio et Spiritu Sancto, ipsas unum Deum, unam divinam substantiam esse fatemur. Et e converso cum de uno Deo, una divina substantia loquimur, ipsum unum Deum, unam divinam substantiam esse tres personas confitemur.* Ein Einfluß dieses Satzes auf die sprachliche Form des L läßt sich kaum feststellen. *J. de Ghellinck* neigt sogar zur Annahme, daß die Ausarbeitung des ersten Sentenzenbuches bereits vor dem Konzil von Reims anzusetzen ist. Freilich muß man in diesem Falle annehmen, daß nachträglich noch Ergänzungen hinzugefügt wurden, z. B. die Damascenuszitate. Vgl. *J. de Ghellinck,* Pierre Lombard, Dictionnaire de Théologie Catholique XII 1963.

Die Ähnlichkeit der Formulierung, die umsomehr auffällt, wenn man die Verschiedenheit gegenüber der Formulierung des Konzils von Reims in Erwägung zieht, macht die literarische Abhängigkeit von der SS jedenfalls wahrscheinlich.

b) L I 8, 2 (82) — SS I 5 (50 B).

Unter den Autoritätsbeweisen des L für die Unveränderlichkeit Gottes findet sich auch ein Hinweis auf eine Äußerung Augustins in seiner Genesiserklärung, worin er von Gott jede Bewegung sowohl dem Ort als auch der Zeit nach ausschließt, während er vom Geschöpf beide Arten der Bewegung behauptet. Die beiden Aussagen finden sich in der von L mitgeteilten Form nicht bei Augustin[1], stehen aber in ähnlicher Form in der SS, allerdings voneinander getrennt und mit dem Unterschied, daß das, was L vom Geschöpf allgemein aussagt, dort in getreuerem Anschluß an Augustin nur vom körperlichen Geschöpf behauptet wird. Man vergleiche:

SS I 5

... nimis inhaerentes isti sententiae *Augustini super Genesim:* Corporalis *creatura movetur per tempora et loca;* spiritualis vero tantum per tempora. *Moveri per tempus est* moveri *per affectiones* ... *Deus nec per tempora nec per loca.*

L I 8, 2

Ideo *Augustinus Super Genesim* dicit, quod *Deus nec per loca nec per tempora movetur, creatura* vero *per tempora et loca;*

*per tempo*ra *moveri est per affectiones* commutari; Deus autem nec loco nec affectione mutari potest.

Die Erklärung des Begriffes Zeitbewegung stimmt bei beiden Autoren fast wörtlich überein. Bei Augustin findet sie sich nicht in

[1] Vgl. S. Augustinus, De Genesi ad lit. VIII c. 20 n. 39: Spiritualem autem creaturam corporali praeposuit, quod spiritualis tantummodo per tempora mutari posset, corporalis autem per tempora et loca ... Sicut ergo substantiam, quae movetur per tempus et locum, praecedit substantia, quae tantum per tempus, ita ipsam praecedit illa, quae nec per locum nec per tempus (PL 34, 388). Zum Unterschied von Augustin sagt L die Bewegung des Ortes und der Zeit vom Geschöpf allgemein aus, nicht wie dieser vom körperlichen Geschöpf allein. Er weicht damit bewußt von Augustin ab, wie seine Ausführungen in I 37, 7 zeigen. Hier untersucht er nämlich die Frage, ob dem geschaffenen Geist eine Veränderung nicht bloß der Zeit, sondern auch dem Ort nach zukomme, ausführlich und bejaht sie. Nach seiner Meinung ist also jedem Geschöpf Bewegung des Ortes und der Zeit eigentümlich. S. o. Nr. 12.

dieser Form. Sehr wahrscheinlich hat sie L zusammen mit dem verstümmelten Zitat aus der SS übernommen. Mit voller Sicherheit läßt sich die Abhängigkeit des L von der SS jedoch nicht behaupten, da mit der Möglichkeit einer gemeinsamen Quelle zu rechnen ist. Es ist nämlich zu beachten, daß sich das Augustinuszitat der SS in derselben Form in den Sentenzen des Magisters Hermann aus der Abaelardschule (c. 19) findet. Da dieses Werk einen stark kompilatorischen Charakter aufweist, so ist zu vermuten, daß das Zitat bereits in dem von ihm als Quelle benützten Liber sententiarum stand, einem aus der Schule Abaelards stammenden anonymen Sentenzenbuch, das Bernhard von Clairvaux und Wilhelm von Saint-Thierry zusammen mit echten Schriften Abaelards für ihre Anklagen gegen ihn verwerteten und das vielleicht auch die SS als Quelle benützte [1]. Es ist immerhin möglich, daß die aufgezeigten Übereinstimmungen zwischen L und SS hier ihre gemeinsame Quelle haben.

c) L I 33, 1 (295) — SS I 11 (58 D).

L untersucht hier das Verhältnis der göttlichen Proprietäten zu den göttlichen Personen und zur göttlichen Wesenheit. Die Frage stand in der Theologie der Frühscholastik im Mittelpunkt des Interesses. Gilbert Universalis und etwas später Gilbert de la Porrée leugneten die sachliche Identität der göttlichen Proprietäten mit den göttlichen Personen und mit der göttlichen Wesenheit; Abaelard, Walter von Mortagne und die SS verteidigten sie entschieden [2]. L war auf dem Konzil von Reims (1148) an der Verurteilung der Lehre Gilberts de la Porrée beteiligt [3]. Infolgedessen ist von vorneherein zu erwarten, daß er für die Identität eintritt. Seine Fragestellung zeigt im ersten Teil eine weitgehende Ähnlichkeit mit der SS, so daß eine literarische Abhängigkeit wahrscheinlich ist. Vergleiche:

[1] Vgl. *H. Ostlender*, Die Sentenzenbücher der Schule Abaelards, Theologische Quartalschrift 117 (1936) 208-252, bes. 224 ff.

[2] Vgl. *L. Ott*, Der Trinitätstraktat Walters von Mortagne als Quelle der Summa sententiarum, Scholastik 18 (1943) 78 ff.

[3] Johannes von Salisbury berichtet darüber in seiner Historia Pontificalis c. 8: « magistri quoque scolares Petrus Lumbardus, postea Parisiensis episcopus, et Robertus de Meliduno, postmodum Herefordensis praesul, suas et aliorum linguas in eum acuebant » (ed. *R. L. Poole*, Oxford 1927, 17; MG SS XX 522).

SS I 11	L I 33, 1
Quaerendum est, *utrum proprietates* illae, *quibus* distinguuntur *personae, sint ipsae personae.*	Post supradicta interius considerari atque subtiliter inquiri oportet, *utrum proprietates* personarum, *quibus* ipsae *personae* determinantur, *sint ipsae personae* et sint Deus, id est divina essentia, an ita sint in personis, ut non sint personae, ac per hoc nec divina essentia.

Während die SS nur nach dem Verhältnis der Proprietäten zu den Personen fragt, ergänzt L die Fragestellung, indem er auch das Verhältnis zu der göttlichen Wesenheit, das die SS in ihrer Antwort faktisch mitberücksichtigt, einbezieht und die Meinung der Gegner in die Fragestellung aufnimmt. Im folgenden führt er ein Wort aus der Trinitätspräfation an, das auch die SS verwendet. Die Identität der Proprietäten mit den Personen erhärtet er mit einem Wort aus der angeblichen « Glaubensauslegung des Hieronymus », die tatsächlich von Pelagius stammt [1]. Da er bereits an einer früheren Stelle (d. 25 c. 3) einen umfangreichen Abschnitt aus dem Werk angeführt hat, begnügt er sich hier mit einem kurzen Auszug. Dieser besteht aber auffallenderweise aus zwei im Originaltext voneinander getrennten Sätzen, welche auch die SS im selben Sinne verwertet. Man wird kaum fehlgehen, wenn man einen Einfluß der SS vermutet, wenigstens in der Auswahl des Textstückes [2]. Die weitere Behandlung der Frage geht beträchtlich über den Rahmen der SS hinaus. Die Darstellung macht den Eindruck einer selbständigen Auseinandersetzung mit zeitgenössischen Gegnern.

[1] Libellus fidei n. 6 (PL 48, 489; auch PL 45, 1717 und PL 39, 2182).

[2] Die zusammenfassende Bemerkung *Fateamur ergo et proprietates esse in tribus personis et ipsas esse personas atque divinam essentiam* (n. 296 1. Absatz) steht in ihrer sprachlichen Fassung wohl unter dem Einfluß der ähnlich formulierten Zusammenfassung der SS: *Fateamur igitur tres personas vel tres illarum proprietates unum Deum, unam essentiam, et unam divinam substantiam illas tres personas esse vel illas proprietates* (59 B). Inhaltlich besteht allerdings nur teilweise Übereinstimmung, was in der verschiedenen Fragestellung begründet ist. Die Identität der Personen mit der Wesenheit und der Wesenheit mit den Personen, die die SS mitausspricht, behandelt L gesondert an der oben besprochenen Stelle I 4, 2, wahrscheinlich in Anlehnung an die SS. S. o. Nr. 13*a*.

d) L I 37, 9 (352) — SS I 4 (49 B).

Im Anschluß an die Erörterung der göttlichen Allgegenwart macht sich L einen Einwand: Täglich entstehen neue Geschöpfe, die zuvor nicht waren. Gott ist in ihnen gegenwärtig. Folglich ist er, wo er zuvor nicht war, also ist er veränderlich. In der SS I 4 findet sich derselbe Einwand im gleichen Zusammenhang. Die sprachliche Form der Prämissen ist verschieden; L faßt den Gedanken kürzer und straffer zusammen. In der Formulierung der Schlußfolgerung gehen aber die beiden Texte so nahe zusammen, daß eine literarische Abhängigkeit zum mindesten sehr wahrscheinlich ist. Man vergleiche:

SS I 4	L I 37, 9
*Opponi*tur: Hodie *fit* nova aliqua *creatura*, sicut anima. Prius nihil erat ipsa, quia de nihilo facta; non erat Deus in ea, cum nihil erat; modo est in ea; *ergo est, ubi non erat* prius. *Mutabilis* est igitur.	Ad hoc autem solet *opponi* sic: Quotidie *fiunt creaturae*, quae ante non erant, et in eis Deus est, cum ante non esset in eis; *est ergo, ubi* ante *non erat*, ideoque *mutabilis* videtur.

Die Übereinstimmung könnte sich schließlich auch aus einer gemeinsamen Quelle erklären. Da aber L die vorausgehenden Stücke der SS großenteils wörtlich übernommen hat, so wird auch hier die SS seine Vorlage gewesen sein. In der Beantwortung des Einwandes geht er jedoch selbständig voran.

14. In einem letzten Abschnitt soll noch auf einige Zitate hingewiesen werden, von denen sich mit Wahrscheinlichkeit nachweisen läßt, daß sie aus der SS in die Sentenzen des L übernommen wurden. Einen sehr erheblichen Teil seiner Zitate hat L sicher unmittelbar aus den Väterschriften genommen. Das gilt insbesondere von den überaus zahlreichen Augustinus- und Hilariuszitaten im ersten Buch. Daraus erklärt es sich, daß manche Zitate, welche er mit der SS gemeinsam hat, bei ihm umfangreicher sind oder einen korrekteren Text aufweisen [1].

[1] Vgl. L I 4, 1 (50) — SS I 11 (60 C/D): Augustinus De Trin. I 1, 1; L I 8, 6 (87) — SS I 4 (47 D/48 A): Aug. De Trin. V 1, 2; L I 9, 2 (91) — SS I 8 (54 C): Aug. De Trin. VI 1, 1; L I 9, 3 (93) — SS I 7 (53 D):

Ein anderer Teil der Zitate stammt aus sekundären Quellen, z. B. aus der SS oder aus Abaelard. In manchen Fällen ist die Vorlage nicht mit Sicherheit zu erkennen, da die Zitate der mittelalterlichen Autoren vielfach aus Sammlungen entnommen und von Hand zu Hand weitergegeben wurden. Gemeinsame Eigentümlichkeiten der Zitate können darum ihren Grund sehr leicht in einer gemeinsamen Quelle haben. Infolgedessen ist bei der Feststellung einer literarischen Abhängigkeit gerade bei Zitaten Vorsicht geboten.

a) Aus der SS I 4 (47 D) stammt sehr wahrscheinlich das Schriftzitat Dt 6, 4 : *Audi Israel, Dominus Deus tuus Deus unus est* am Anfang von L I 2, 4 (24). Das Kapitel enthält die Zeugnisse des Alten Testamentes für die göttliche Einheit und Dreiheit. Die Hauptquelle ist Abaelard [1]. Zum Unterschied von Abaelard, der nur solche Stellen anführt, in denen er Andeutungen der Einheit und Dreiheit zugleich findet, schickt L einige Schriftstellen voraus, die ausschließlich die Einheit bezeugen und deswegen bei Abaelard keine Verwendung finden,

Ambrosius De fide ad Gratianum I 10, 64 f. ; L I 13, 2 (114) — SS I 7 (53 C) : Aug. De Trin. V 14, 15 ; L I 19, 6 (175) — SS I 8 (55 A) : Aug. Contra Maxim. II 10, 2 ; L I 19, 12 (185) — SS I 8 (55 A) : Aug. De Trin. VI 7, 9 ; L I 23, 1 (203) — SS I 9 (55 C/D) : Aug. De Trin. VII 6, 11 ; L I 23, 1 (204) — SS I 9 (55 D) : Aug. De Trin. V 9, 10 ; L I 23, 5 (208) — SS I 9 (55 D) : Aug. De Trin. VII 4, 9 ; L I 25, 2 (222) — SS I 10 (57 B) : Aug. De doctr. christ. I 5, 5 ; L I 26, 3 (229) — SS I 9 (55 B) : Aug. De Trin. V 5, 6 ; L I 28, 1 (245) — SS I 11 (59 D) : Aug. De Trin. V 6, 7 ; L I 29, 1 (254) — SS I 6 (52 B/C) : Aug. De Trin. IV 20, 29 ; L I 30, 1 (263/4) — SS I 10 (58 B/C) : Aug. De Trin. V 16, 17 ; L I 31, 1 (266) — SS I 8 (54 D) : Aug. De Trin. V 6, 7 ; L I 32, 2 (288) — SS I 11 (60 B/C) : Aug. De Trin. XV 7, 12 ; L I 37, 3 (338) — SS I 4 (49 C/D) : Aug., Ep. 187, 5, 16. — Wie man sieht, handelt es sich durchweg um Zitate aus bekannten Schriften bekannter Autoren, vor allem aus Augustins Werk De Trinitate.

[1] Vgl. Theol. « Summi boni », ed. *H. Ostlender*, Münster 1939, 4 ff., Theol. christ. l. 1 (1126 ff.), Theol. « Schol. » l. 1 (998 ff.). Die drei Werke stimmen in den bezeichneten Abschnitten nahezu wörtlich überein. L folgt anscheinend der Theol. « Schol. », nicht der Theol. christ., wie die Herausgeber bemerken (S. 25 Anm. 2). Das ergibt sich daraus, daß die Worte, mit denen er das Schriftwort Ps. 2, 7 (n. 30) einführt, von einer kleinen Auslassung abgesehen, genau mit der Theol. « Schol. » übereinstimmen, während sie von der Theol. « Summi boni » und von der Theol. christ. in der Wortstellung und auch im Wortlaut etwas abweichen. L schreibt mit der Theol. « Schol. » (1000 C) : *David quoque aeternam Filii generationem* (Abaelard : ex Patre Deo) *aperte insinuat*. In der Theol. « Summi boni » und in der Theol. christ. heißt es : *Generationem quidem Filii ex Patre aeternam* (Th. chr. : aeternam ex Patre) *ipse David docuit* (*H. Ostlender*, 8 ; PL 178, 1134 D). Magister Hermann folgt ebenfalls der Theol. « Scholarium » (PL 178, 1707 D).

an erster Stelle Dt 6, 4. Offenbar verarbeitet L hier, wie er es auch sonst häufig tut, mehrere Quellen. Als zweite Quelle ist die SS zu vermuten. Diese beginnt nämlich die Gotteslehre mit einer Abhandlung über die Einheit Gottes. Zuerst beweist sie dieselbe spekulativ, dann positiv mit Dt 6, 4. Der Textvergleich ergibt, daß L das Zitat in derselben vom Text der Vulgata etwas abweichenden Fassung bringt wie die SS. Für die Benützung der SS als Vorlage spricht ferner der Umstand, daß L auch den unmittelbar vorausgehenden spekulativen Beweis wörtlich aus ihr übernommen hat (I 3, 3 [48] ; s. o. Nr. 1). Für die Arbeitsmethode des L ist beachtenswert, daß die Worte, mit denen er das Zitat einleitet : Ac *primum ipsa Legis exordia occurrant, ubi Moyses* ait, soweit sie im Kursivdruck gesetzt sind, aus Abaelard entnommen sind. Dort folgt tatsächlich « der Anfang des Gesetzes », nämlich Gn 1, 1. Bei L hingegen stimmen die Ankündigung und das Zitat nicht recht zusammen. Die beiden Vorlagen sind unausgeglichen ineinander verarbeitet.

Die SS I 6 (50 D) war anscheinend die Vorlage für das Schriftwort Gn 1, 26, das an der Spitze der Beweise für die Personenmehrheit und Natureinheit Gottes steht (n. 24). Nach einem Exkurs auf die Väterauslegung wendet er sich erst den Beweisen Abaelards zu.

Auf die Zeugnisse aus dem Alten Testament folgen in Kapitel 5 einige Zeugnisse aus dem Neuen Testament. Zwei davon, Jo. 1, 1 und Gal. 4, 6, finden auch in der SS I 6 (51 A, 52 C) Verwendung. Möglicherweise sind sie daraus entnommen [1].

b) Auf die SS I 11 (59 B) dürfte das als Beweis für die Einfachheit Gottes angeführte Isidorzitat (Sent. I 1, 6) in L I 8, 8 (89) zurückgehen [2]. Die SS hat die Stelle aus dem Trinitätstraktat Walters von Mortagne (c. 11) übernommen. Daß nicht dieser, sondern die SS die Vorlage des L ist, wird dadurch nahegelegt, daß sich eine Benützung des Traktates sonst nicht nachweisen läßt, während die SS, und zwar

[1] Weitere Schriftzitate, die L vielleicht aus der SS übernommen hat, sind Jk. 1, 17 als Beweis für die Unveränderlichkeit Gottes (L I 8, 2 [82] — SS I 4 [47 D]) und Is. 53, 8 als Beweis für die Unergründlichkeit der göttlichen Zeugung (L I 9, 3 [93] — SS I 7 [53 C]).

[2] In der Ausgabe (PL 176, 59 B) fehlt die Aufschrift *Isidorus dicit*, so daß die Stelle (Ideo Deus — in ipso est) nicht als Zitat erkenntlich ist. In den Handschriften und auch in der Ausgabe Beaugendres unter den Werken Hildeberts von Lavardin (PL 171, 1085 C) ist die Stelle als Eigentum Isidors gekennzeichnet. Vgl. *L. Ott*, Untersuchungen 319 Anm. 19.

auch ihre Trinitätslehre an zahlreichen anderen Stellen benützt wurde. In den Schriften Abaelards wird die Stelle nicht verwertet.

c) Auf das Gregoriuszitat (Moral. 29, 1, 1) in L I 9, 4 (94) wurde bereits hingewiesen (s. o. Nr. 4). Das Zitat findet sich im selben Umfang und in derselben Textgestalt — ein kleines Textstück ist ausgelassen — in der SS I 7 (54 B/C) und bei Abaelard [1]. Die Vorlage des L ist wohl sicher die SS gewesen, weil auch die unmittelbar vorausgehende Fragestellung, auf welche das Zitat die Antwort gibt, wörtlich aus der SS genommen ist. L hat innerhalb des Zitates eine kleine aus demselben Werk Gregors (Moral. 5, 36, 66) stammende Texterweiterung vorgenommen : *sed balbutiendo, ut possumus, excelsa Dei resonamus*. Der Umstand, daß diese Worte, die natürlich nicht als Zusatz kenntlich gemacht sind, in der SS fehlen, spricht deutlich dafür, daß sie nicht der empfangende, sondern der gebende Teil ist, also zu Gunsten ihrer Priorität. Ihre Quelle ist nicht L, sondern Abaelard.

d) Bei der Besprechung der Stelle I 37, 4 (s. o. Nr. 10) wurde bereits ein Augustinuszitat erwähnt, das sich in der von L mitgeteilten Form bei Augustin nicht findet, wohl aber in der SS I 4 (48 D) [2]. Da der vorausgehende Abschnitt eine Kompilation aus Hugo und der SS ist, darf mit Sicherheit angenommen werden, daß auch das Zitat aus einer dieser Quellen, nämlich der SS, stammt. Darauf weist auch der Umstand hin, daß die bei L sonst übliche Angabe des Fundortes fehlt. Da die SS einen solchen nicht angibt, konnte auch L keinen angeben.

e) An der Stelle I 37, 8 (349) beweist L die von ihm gegen Abaelard behauptete Ortsbewegung der geschaffenen Geister mit einem Ambrosiuszitat (De Spiritu sancto I c. 10 f. n. 115 f.), das zum selben Zweck auch die SS I 5 (50 D) verwendet. L versieht es ebenso wie die SS mit einer falschen Quellenangabe (De Trinitate statt De Spiritu sancto) und läßt dasselbe Textstück aus wie diese. Allem Anschein nach ist das Wort unmittelbar aus der SS genommen, weil auch kurz vorher (c. 7 ; s. o. Nr. 12) ein Textstück aus dem gleichen Kapitel im Wortlaut

[1] Sic et non c. 16, Theol. christ. l. 4 (1375 B, 1297 B).

[2] « *Deus ubique est, cui non locis, sed actionibus propinquamus* ». Die Herausgeber weisen auf Enarrat. in Ps. 34, sermo 2 n. 6 und De doctrina christiana I c. 10 n. 10 hin. An beiden Stellen findet sich zwar der Gedanke, aber nicht die Formulierung.

angeführt wird[1]. Die Tatsache, daß die SS als Fundort angibt: in libro de fide, L hingegen: in libro De Trinitate, spricht nicht dagegen, weil der Lombarde das betreffende Werk des hl. Ambrosius konstant unter dem Titel De Trinitate zitiert. Die SS zitiert es unter verschiedenen Titeln: De fide (I 5), De Trinitate (I 7), De fide ad Gratianum imperatorem (I 9). Wäre sie der empfangende, nicht der gebende Teil, so hätte sie sonach keinen Grund gehabt, den Titel zu ändern, während im umgekehrten Fall der Grund für die Änderung leicht ersichtlich ist. Der Text des L zeigt auch gegenüber der SS einzelne Varianten, durch die er sich weiter vom Originaltext entfernt als der Text der SS. Das spricht alles zu Gunsten der Priorität der SS.

f) An der Stelle I 37, 2 (336) zitiert L ein Wort des hl. Augustin aus einem Brief an Hieronymus über den Ursprung der Seele (Ep. 166, 2, 4). Das Zitat findet sich mit derselben erheblichen Texterweiterung, mit denselben Abweichungen vom Originaltext und in demselben Textumfang in der SS I 4 (49 D)[2]. Es stammt auf jeden Fall aus einer sekundären Quelle, vermutlich aus der SS. Einige unbedeutende Varianten (*quemadmodum* statt *sicut*, *operatur* statt

[1] In der Zitatensammlung Abaelards Sic et non c. 43 (1405 D) steht das Zitat gleichfalls mit der falschen Quellenangabe De fide ad Gratianum imperatorem, ist aber bedeutend kürzer, so daß die gedruckte Redaktion von Sic et non nicht als Vorlage für die SS und für L in Frage kommt. Es besteht aber die Möglichkeit, daß die SS eine andere Redaktion vor sich hatte, in der das Zitat einen umfangreicheren Text hatte. Das Werk ist nämlich in verschiedenen Fassungen überliefert. Vgl. *S. M. Deutsch*, Peter Abälard, ein kritischer Theologe des zwölften Jahrhunderts, Leipzig 1883, 456 ff.

[2] Zum Vergleich seien die Texte nebeneinander gestellt:

Augustinus, Ep. 166, 2, 4	SS I 4	L I 37, 2
Per totum quippe corpus, quod animat, non locali diffusione, sed quadam vitali intentione porrigitur; nam *per omnes* eius *particulas tota simul adest, nec minor in minoribus* et *in maioribus maior, sed* alicubi *intentius*, alicubi *remissius*, et in omnibus tota, et in singulis tota est.	Sicut *anima, ut Augustinus* dicit *ad Hieronymum de origine animae, per omnes particulas corporis tota simul adest, nec minor in minoribus nec in maioribus maior, sed tamen in aliis intensius, in aliis remissius* effectus suos exercet, *cum in singulis particulis corporis essentialiter sit.*	Quemadmodum *anima, ut* ait *Augustinus* in Epistola *ad Hieronymum de origine animae, per omnes particulas corporis tota adest simul, nec minor in minoribus nec in maioribus maior, sed tamen in aliis intensius, in aliis remissius* operatur *cum in singulis particulis corporis essentialiter sit.*

effectus suos exercet) lassen sich leicht als selbständige Änderungen des L erklären. Bei Abaelard ist es mir nicht begegnet.

g) An der Stelle I 37, 9 (350) führt L zum Beweise dafür, daß Gott ohne Ortsbewegung überall gegenwärtig ist, zuerst ein Wort aus dem Brief des hl. Augustinus an Dardanus (ep. 187) an. Das Zitat ist stark gekürzt und aus weit voneinander getrennten Teilen zusammengezogen (c. 4 n. 11 u. 14). Das deutet schon darauf hin, daß das Zitat aus einer sekundären Quelle genommen ist. Als solche kommt entweder die SS oder eine gemeinsame Quelle in Betracht. In der SS I 4 (49 A) findet sich nämlich das Zitat in derselben gekürzten und zusammengezogenen Textform und mit gemeinsamen Abweichungen vom Originaltext. Ein Unterschied besteht nur darin, daß es bei L um ein gutes Stück kürzer ist und daß es zu den mit der SS gemeinsamen Abweichungen vom Originaltext noch einige weitere hinzufügt. Diese letzteren mögen in einer freien Zitationsweise begründet sein.

h) Die SS bildete wahrscheinlich auch die Vorlage zweier Zitate in L I 23, 5 (208). Im Anschluß an ein Augustinuswort (De Trin. VII 4, 9) legt L dar, daß es in Gott weder eine diversitas noch eine singularitas gebe, d. h. weder eine Wesensverschiedenheit noch eine Personeinheit, sondern eine Einheit im Wesen und eine Dreiheit in den Personen. Zuerst führt er zwei Zitate aus Hilarius an. Darauf folgt ein Pseudo-Augustinuszitat aus den Quaestiones Veteris et Novae Legis: « *Unus est Deus, sed non singularis* »[1]. Das Zitat findet sich in dieser Form nicht in den Quaestiones, wohl aber ganz ähnlich in der SS I 9 (56 A) und bei Abaelard, Sic et non c. 5 (1358 C). In beiden Werken ist es jedoch um einen Satz umfangreicher als bei L. Unmittelbar auf das Pseudo-Augustinuszitat folgt ein Ambrosiuswort aus der Schrift De fide ad Gratianum (V 3, 46). L zitiert sie wie immer unter dem Titel De Trinitate. Auch dieses Zitat findet sich sowohl in der SS als auch bei Abaelard, und zwar gleichfalls in unmittelbarem Anschluß an das Pseudo-Augustinuswort, nur um einen Satz länger. Die Übereinstimmung in der Reihenfolge und in der Textform der beiden Zitate ist nur zu erklären, wenn eine literarische Abhängigkeit des L von

[1] Vgl. q. 122: *sacramentum patefaciens Dei, ne omnino solitarius putaretur, declaravit non propterea unum dici Deum, ut solitarius aestimetur* (PL 35, 2367; CSEL 50, 369). Die Quästionen scheinen vom gleichen Verfasser zu stammen wie der unter dem Namen Ambrosiaster bekannte Pauluskommentar. Vgl. *O. Bardenhewer*, Geschichte der altkirchlichen Literatur III, Freiburg 1923, 523 f.

einer der genannten Quellen vorliegt. Welche von beiden die Vorlage bildete, läßt sich nicht sicher entscheiden. Für die Benützung der SS spricht, wenn auch nicht entscheidend, die Beobachtung, daß die übrigen Zitate, die Abaelard zum selben Thema angesammelt hat, keine Berücksichtigung finden, was wohl zu erwarten wäre, wenn er aus der Sammlung unmittelbar geschöpft hätte.

i) An der Stelle I 14, 1 (119 f.) unterscheidet L einen doppelten Hervorgang des Heiligen Geistes, einen ewigen und einen zeitlichen. Den letzteren erläutert er mit einem Bedazitat (Hom. l. 2, hom. 10), das sich in derselben Textform sowohl in der SS I 6 (52 A) als auch bei Abaelard [1] findet. Es ist naheliegend, daß L das Zitat aus einer dieser Quellen genommen hat. Aus welcher, läßt sich nicht sicher entscheiden. Die nachgewiesene häufige Benützung der SS spricht jedoch zu ihren Gunsten [2].

k) Dasselbe gilt von zwei Zitaten aus dem pseudo-augustinischen Dialogus quaestionum LXV in L I 6 c. un. (69) und L I 13, 4 (117). Das erstere findet sich, jedoch mit einem umfangreicheren Text, in SS I 7 (53 B) und bei Abaelard [3]; das zweite findet sich im selben Textumfang in der SS I 7 (53 B) und mit einem umfangreicheren Text bei Abaelard [4].

Unsere Untersuchung hat zu dem Ergebnis geführt, daß L die Trinitätslehre der SS ausgiebig als Quelle benützt hat. Mit Sicherheit läßt sich wenigstens an einem Dutzend von Stellen die SS als Quelle nachweisen. Mit hoher Wahrscheinlichkeit kommen noch einige weitere hinzu. Es lassen sich Entlehnungen aus sämtlichen 8 Kapiteln des Trinitätstraktates der SS nachweisen. Der Umfang der wörtlich oder nahezu wörtlich übernommenen Stellen macht etwas über 1 $^1/_3$ Spalten

[1] Sic et non c. 24, Theol. christ. l. 4, Theol. « Schol. » l. 2 (1384 C, 1309 C, 1082 D).

[2] Gegen die Benützung der SS scheint auf den ersten Blick eine kleine Differenz in der Aufschrift des Zitates zu sprechen. L hat gemeinsam mit Abaelard, Theol. christ. und Theol. « Schol. » : *Beda in homilia dominicae primae post Ascensionem.* Die SS hat gemeinsam mit Abaelard, Sic et non : *Beda in homilia prima post Ascensionem.* Die Differenz hat jedoch, wie es scheint, ihren Grund nur in einer fehlerhaften Textüberlieferung. Die Ausgabe Beaugendres unter den Werken Hildeberts von Lavardin liest übereinstimmend mit L (PL 171, 1078 A). Die Handschriften sind zur Zeit leider nicht zugänglich.

[3] Sic et non c. 15, Theol. christ. l. 4 (1372 A, 1292 D).

[4] Sic et non c. 17, Theol. christ. l. 1, Theol. « Schol. » l. 1 (1375 D, 1131 D, 988 A).

des Mignetextes aus. Dazu kommen noch 11 Väterzitate und einige Schriftzitate, die sehr wahrscheinlich in der SS ihre Vorlage haben [1]. Sie machen wenigstens eine Spalte des Mignetextes aus. Insgesamt wurde etwas mehr als der sechste Teil des 14 Spalten umfassenden Textes ganz oder nahezu wörtlich übernommen. Im Vergleich zu anderen Traktaten tritt in der Trinitätslehre die Benützung der SS allerdings weniger hervor. Den größten Teil seines Stoffes entnahm der Lombarde den Väterschriften. Seine Hauptquellen sind das geistvolle Werk des hl. Augustin De Trinitate und, allerdings in weit geringerem Umfang, das gleichnamige Werk des hl. Hilarius von Poitiers.

[1] Nicht eingerechnet ist das Hieronymuszitat in L I 9, 3 (93); denn von diesem darf nicht bloß mit hoher Wahrscheinlichkeit, sondern mit Sicherheit angenommen werden, daß es ebenso wie der umgebende Text aus der SS übernommen wurde. S. o. S. 163 Anm. 4.

Die Meßopferspekulation von Kardinal Cajetan und Ruard Tapper.

Von Notker M. HALMER O. P.

Der Ansturm der Reformatoren gegen das Opfer der hl. Messe rief die katholischen Theologen zur Verteidigung dieses überaus kostbaren Gutes kirchlichen Glaubens und Lebens auf. Zunächst galt es, aus den Offenbarungsquellen der Heiligen Schrift und der Tradition nachzuweisen, daß die hl. Messe ein Opfer ist. Dann aber stellte sich immer dringlicher auch die Aufgabe, zu zeigen, wie sie ein Opfer ist. Wer sich in der heutigen Meßopfertheologie einigermaßen auskennt und weiß, wie weit wir jetzt noch von einer einheitlichen Beantwortung der Frage nach dem Wesen des Meßopfers entfernt sind, wird sich nicht wundern, daß auch zur Zeit der Glaubensspaltung auf verschiedenste Art versucht wurde, dieses nicht leichte theologische Problem zu lösen. Besondere Beachtung verdienen die Meßopferspekulationen des italienischen Dominikaners Kardinal Cajetan und des Löwener Theologieprofessors Ruard Tapper. Beide wollen den Opfercharakter der hl. Messe im Anschluß an den hl. Thomas erklären; ihre Wege und Ziele gehen aber weit auseinander.

I. Cajetans Meßopferspekulation.

Cajetans [1] *Opuscula* [2] enthalten drei zu verschiedener Zeit und unter verschiedenen Umständen verfaßte Traktate, die in fortschreitender Klarheit das Meßopfer behandeln.

[1] Vgl. über Cajetan *Aluigi Cossio:* Il Cardinale Gaetano e la Riforma. Volume I. Cividale 1902.

Über Cajetans Stellung zu Luther vgl. auch [*Antoninus*] *Mortier* O. P.: Histoire des Maîtres Généraux de l'Ordre des Frères Prêcheurs. Tome 5e. Paris 1911. 208-229 und 327-331. — Ferner *Friedrich Lauchert:* Die italienischen literarischen Gegner Luthers. Erläuterungen und Ergänzungen zu Janssens Geschichte des deutschen Volkes. VIII. Band. Freiburg i. Br. 1912. 133-177.

[2] Ich zitiere nach folgender Ausgabe, die sich auf der Kantonsbibliothek Luzern befindet: OPUSCULA OMNIA REVER. D. D. THOMAE DE VIO CAIETANI PRESBYTERI CARDINALIS TIT. S. XYSTI, IN TRES DISTINCTA TOMOS. LUGDUNI M.D.LXXXI.

1. Cajetans Auffassung von der heiligen Messe vor der Reformation.

Die in den Jahren 1509 und 1510 verfaßten beiden Quaestionen *De Missae celebratione*[1] behandeln zwei praktische Fragen, deren eine mit dem Wesen des Meßopfers eng verbunden ist[2]. Cajetan unterscheidet hier für die Bestimmung der Meßfrüchte eine doppelte Betrachtungsweise des eucharistischen Opfers : « ex parte operis operantis, et ex parte operis operati ». Das 'opus operatum' ist ferner zu unterscheiden « secundum seipsum absolute, et secundum seipsum applicatum huic ». Das 'opus operatum absolute' ist für Cajetan nichts anderes als die « immolatio Jesu Christi, ita quod res oblata est Jesus Christus »[3]. So betrachtet besitzt die Messe unendlichen Wert wie das Leiden Christi selber — aber gleich wie dieses nicht 'secundum efficientiam', sondern nur 'secundum sufficientiam' und nach Art einer universellen und unbestimmten Ursache[4]. Die Wirkkraft des Leidens Christi wird durch die einzelnen Sakramente näher bestimmt, die Wirkkraft der hl. Messe aber durch die 'devotio'. Darum hat das Meßopfer 'ex opere operato secundum se' für keinen Menschen eine bestimmte Wirkung, sondern nur für Gott[5]. « Ut applicatum isti vel illi » wirkt das Meßopfer entsprechend der 'devotio' derer, die opfern oder für die geopfert wird[6]. Denn der Wert jedes Opfers bemißt sich nicht so sehr nach dem Wert der Opfergabe, sondern nach der Gesinnung des Opfernden[7]. Darum, so folgert Cajetan, kann eine Messe für viele dargebracht werden ; die an sich unendliche Frucht des Meßopfers kommt den vielen entsprechend dem Grad ihrer 'devotio' zugut[8]. Auch für die Meßfrüchte 'ex parte operis operantis' ist der Grad der 'devotio' entscheidend[9].

Aus dieser Erklärung der Meßfrüchte und aus dem, was in dieser Abhandlung über die Mitfeier der Gläubigen gesagt wird[10], ersehen wir, daß Cajetan das Meßopfer als eine durch den menschlichen Priester

[1] Opuscula omnia. Tomus secundus. Tractatus tertius de Missae celebratione, in duas quaestiones divisus. 146 b - 149 a.

[2] Caput [= Quaestio] II. Utrum sacerdos celebrans pro pluribus, satisfaciat pro singulis. 147 a - 149 a. — Am Schluß datiert : Romae, 1510, die primo Decembris.

[3] 147 b 29-35.

[4] 147 b 35-43. — Vgl. III q. 49 a. 1 ad 3 und 4.

[5] 147 b 43-50.

[6] 147 b 57-59.

[7] 147 b 74-75.

[8] 147 b 79-83 und 148 a 19-20.

[9] 148 a 53-55.

[10] 148 b 47-50 : « Quum enim sacerdos oret, et offerat in persona Ecclesiae, et quilibet fidelis sit membrum Ecclesiae, consequens est, ut quilibet per sacerdotis actus oret, et offerat : et sic causaliter concurrat ad sacrificium ».

im Namen der Kirche vollzogene Darbringung der gottmenschlichen Opfergabe betrachtet.

Um das Jahr 1520 wird Cajetan den Kommentar zur Meßopferquaestion der theologischen Summe des hl. Thomas geschrieben haben [1]. Merkwürdigerweise übergeht er den wichtigen ersten Artikel, der von der 'immolatio' Christi in der Meßfeier handelt [2]. Vielleicht darf man daraus schließen, daß damals Luthers Schrift *De captivitate babylonica* (1520) noch nicht erschienen oder wenigstens in Italien noch nicht bekannt war.

2. Der Eucharistietraktat vom Jahre 1525.

Erst im Jahre 1525 hat Cajetan das Meßopfer unter Berücksichtigung der reformatorischen Ansichten behandelt. Die zwölf Kapitel umfassende Abhandlung *De erroribus contingentibus in Eucharistiae Sacramento* [3] verteidigt im 9. Kapitel [4] den Opfercharakter der hl. Messe gegen drei Einwände einer unbekannten Schrift zwinglischer Richtung [5].

Der von Cajetan in vornehmer Sachlichkeit nie mit Namen genannte Gegner bestreitet den Opfercharakter der Eucharistie zunächst auf Grund des Hebräerbriefes: Christi einmaliges Opfer am Kreuz ist von unendlicher und ewiger Kraft [6]. Cajetan antwortet ruhig und höflich. Er lehnt die Ansicht des Gegners nicht rundweg ab, sondern gibt eine Erklärung, die den gegnerischen Standpunkt achtet und trotzdem den katholischen Standpunkt wahrt. Er stellt fest, daß die hl. Messe nicht ein vom Kreuzopfer verschiedenes Opfer ist, sondern das gleiche. Als Grund gibt er an, weil auf dem Altar, am Kreuz und im Himmel der gleiche Leib und das gleiche Blut Christi sind. Der Unterschied bestehe nur in der Darbringungsweise (in modo offerendi): am Kreuz körperlich, in der Messe geistig (spiri-

[1] Nach *Cossio* 500, Nr. 82 und *DThC* (Dictionnaire de Théologie Catholique. Paris) 2, 1327 hat Cajetan den Kommentar zur III ª pars am 10. März 1522 abgeschlossen.

[2] III q. 83 a. 1.

[3] Opuscula omnia. Tomus secundus. Tractatus secundus. De Erroribus contingentibus in Eucharist. Sacramento, in duodecim capita divisus. 142 a - 146 b. — Am Schluß datiert: anno 1525. — Nach *DThC* 2, 1323 (44°) wäre dieser Traktat schon 1515 verfaßt. Offenbar ist das ein Druckfehler.

[4] Caput IX. Quomodo Eucharistiae sacramentum sit sacrificium, et in Missa offerri sit institutum a Christo, vel ab Apostolis. 145 a - 146 a.

[5] *Lauchert* gibt 158-161 die Überschriften der 12 Kapitel und die Hauptgedanken wieder.

[6] 145 a $^{61-67}$.

tualiter) ; am Kreuz 'in re mortis', in der Messe 'in mysterio mortis', und zwar bezüglich der verborgen enthaltenen und durch äußere Zeichen versinnbildeten Opfergabe (tam ad rem contentam quam significatam) ; denn die sakramentalen Gestalten werden körperlich und sinnfällig geopfert [1].

Die geistige Darbringung des Leibes und Blutes Christi erfolgt nicht etwa, weil Christi Kreuzopfer ungenügend wäre, sondern damit in den hl. Geheimnissen der Messe Christus und sein Opfer ständig gefeiert werde (recolatur), gemäß dem Auftrag Christi : 'Tut dies zu meinem Andenken' [2].

Wenn wir das Opfer des Altars mit dem Tod Christi vergleichen, haben wir ein bloßes Zeichen, nicht die Wirklichkeit. Denn weder das Sterben Christi noch der Zustand seines Todes ist an sich im Meßopfer enthalten, sondern Christi Tod wird nur versinnbildet (significatur Christi mors). Zwischen Christus und seinem Tod ist dieser Unterschied : Christus ist im Meßopfer versinnbildet und enthalten, sein Tod aber ist nur versinnbildet, nicht aber enthalten. Darum — so folgert Cajetan und antwortet damit auf den zweiten Einwand des Gegners [3] — ist es nicht nötig, daß Christus jedesmal stirbt, wenn er geopfert wird ; Christus muß aber jedesmal unter den Gestalten gegenwärtig sein und dargebracht werden [4].

Christi Tod wird nicht nur durch die Wandlungsworte « Das ist mein Blut, das für euch und für viele vergossen werden wird », angezeigt, sondern auch durch die getrennte Verwandlung des Brotes und Weines. Diese sakramentale Trennung ist nämlich ein Bild der wirklichen Trennung von Leib und Blut Christi bei seinem Sterben am Kreuz [5].

Den dritten Einwand, das Meßopfer sei weder von Christus noch von den Aposteln eingesetzt worden [6], entkräftet Cajetan mit dem Hinweis auf 1 Kor. 11, 23-26 und 10, 14-21 und durch Berufung auf verschiedene Zeugnisse der Tradition [7].

Cajetan betont also bereits viel stärker als 1510 die Verbindung der hl. Messe mit dem Kreuzopfer. Die numerisch gleiche Opfergabe und das in der getrennten Konsekration gegebene Bild des Todes erinnern uns an das einmalige, unendlich vollkommene Opfer Christi am Kreuz. Aber die Opfergabe allein macht noch nicht das Opfer aus, und das Bild des Todes ist noch kein Tod. Cajetan bezeichnet

[1] 145 a [75] - 145 b [2].
[2] 145 b [2-5].
[3] 145 a [67-72].
[4] 145 b [13-24].
[5] 145 b [24-28].
[6] 145 a [72-73].
[7] 145 b [29] - 146 a [29].

auch nicht die Herstellung des Bildes, d. h. den Konsekrationsakt, als Opferhandlung oder als sakrifikales Tun. Immer noch steht die unblutige, geistige Darbringung der durch die Wandlung gegenwärtig gewordenen Opfergabe im Vordergrund und erscheint als das, was die Messe eigentlich zum Opfer macht.

Da Cajetan in dieser Abhandlung nichts über den Wert der hl. Messe als Sühnopfer schreibt, hat vor 85 Jahren der Protestant C. F. Jäger[1] behauptet, die Eucharistie werde ihm « zum bloßen Gedächtnißopfer, das nicht sowohl Neues wirkt, als vielmehr nur an Vollendetes erinnert und Dasselbe dem Subject lebhafter vergegenwärtigt zu wirksamer Aneignung unter Bezugnahme auf den unter Brod und Wein gegenwärtigen natürlichen Leib Christi »[2]. Jäger hat übersehen, daß Cajetan gar keine vollständige Meßopferlehre darstellen wollte. Cajetan hält sich ganz genau an den Gedankengang des Gegners und widerlegt nur dessen Einwände. Wenn Jäger unter dem Ausdruck 'Neues wirken' ein vom Kreuzopfer unabhängiges eigenwertiges Verdienen und Versöhnen meint, dann hat er allerdings recht, dem Kardinal eine solche Auffassung abzusprechen. Daß aber die Kraft des Meßopfers auf dem Verdienst des Kreuzopfers beruht, war keine Sondermeinung Cajetans, sondern eine von allen katholischen Theologen auch jener Zeit vertretene Ansicht[3].

3. Der Meßopfertraktat von 1531.

a) *Darstellung.*

Einen eigentlichen Traktat über das Meßopfer als Antwort auf die reformatorischen Angriffe hat Cajetan sechs Jahre später (1531) geschrieben[4].

Auch diese Schrift zeichnet sich durch einen vornehm-bescheidenen und sachlichen Ton aus. Auch diesmal wird der Gegner nie

[1] *C. F. Jäger:* Cajetan's Kampf gegen die lutherische Lehrreform, aus seinen Tractaten dargelegt. In : Zeitschrift für die historische Theologie. Gotha, Neue Folge 22 (1858) 431-479. Über das Meßopfer 464-470.

[2] *Jäger* 464 f.

[3] Sogar Ambrosius Catharinus O. P. macht keine Ausnahme.

[4] Opuscula omnia. Tomus tertius. Tractatus decimus, de Missae Sacrificio et Ritu, adversus Lutheranos, ad Clementem VII. Pontificem Maximum, in sex capita divisus. 285 b - 288 a. — Am Schluß datiert : Romae die tertio Maj, M.D.XXXI. — *DThC* 2, 1323 (48°) gibt auch für diesen Traktat den Zeitpunkt der Vollendung falsch an : « Rome, 3 mai 1521 ». — *Lauchert* gibt 162-166 die wichtigsten Gedanken der Schrift wieder.

mit Namen genannt. Einleitend sagt Cajetan nur, daß er eine lutherische Schrift 'de Coena Domini' widerlegen wolle [1]. Der Zusatz im ursprünglichen Titel «iuxta scripturam tractatus» [2] läßt erkennen, daß Cajetan auf den Standpunkt der Lutheraner Rücksicht nimmt. Cajetan erklärt zudem ausdrücklich, auf alle vom Gegner abgelehnten Zeugnisse zu verzichten und sich einzig an die Heilige Schrift zu halten [3].

Am Schluß des ersten Kapitels wird kurz der Gedankengang der Schrift angegeben [4]: Zunächst will Cajetan feststellen, wie weit Lutheraner und Katholiken übereinkommen und voneinander abweichen (Kap. 2). Dann will er die Heilige Schrift über den Opfercharakter der hl. Messe (Kap. 3) und über deren sündenvergebende Kraft (Kap. 4) befragen. Schließlich soll der Gegner zum Wort kommen (Kap. 5) und widerlegt werden (Kap. 6).

So stellt Cajetan zunächst fest, daß Lutheraner und Katholiken in der hl. Messe ein Gedächtnisopfer sehen, und zwar in dem Sinne, daß zum Andenken an das Leiden des Herrn der Leib und das Blut Christi konsekriert, verehrt und genossen werden. Die Lutheraner bestreiten aber, daß die konsekrierten Gestalten geopfert werden (offerri) und leugnen, daß die hl. Messe ein Opfer zur Vergebung der Sünden ist [5]. Dagegen halten die Katholiken fest, daß die Heilige Schrift die Einsetzung einer 'immolatio' der Eucharistie verbürgt. Denn nach Lukas und Paulus hat Christus den Aposteln den Auftrag erteilt: 'Tut dies zu meinem Andenken' [6].

Cajetan legt nun großen Wert auf eine genaue Erklärung dieses Heilandswortes. 'Hoc' umfaßt alles, was Christus selber getan hat. 'Facite' hat Christus gesagt, nicht 'dicite', damit wir erkennen, daß die Konsekrationsworte das bewirken, was sie besagen. 'In mei commemorationem' unterscheidet das 'facere' von einem bloßen 'commemorare' [7].

'Facere hoc' heißt aber nicht einfach «facere corpus Christi», sondern «facere corpus Christi quod pro vobis frangitur seu datur pro vobis», was gleichbedeutend ist mit «quod pro vobis immolatur». Denn Christi Leib wird nicht anders gebrochen und dahingegeben als

[1] Einleitung. 285 b $^{55-58}$.

[2] Vgl. *Lauchert* 162.

[3] Caput I. 285 b $^{66-79}$.

[4] 285 b ^{80} - 286 a ^{2}.

[5] Caput II. 286 a $^{6-22}$.

[6] Caput III. 286 a $^{25-30}$. — Man beachte den Unterschied: im 2. Kapitel zweimal 'offerri' (286 a $^{11+14}$), im 3. Kapitel 'immolari' (Überschrift) und 'immolatio' (286 a ^{26}).

[7] 286 a $^{32-50}$.

durch die 'immolatio' am Kreuz. Darum heißt « facere corpus meum, quod pro vobis immolatur » soviel als « facere corpus meum, quatenus pro vobis immolatur » [1]. Das 'hoc facite in mei commemorationem' will darum besagen : « hoc facite immolatitio modo in mei commemorationem » ; denn « facere corpus Christi quod immolatur, est facere illud immolando, seu per modum immolationis » [2].

Cajetan rechtfertigt diese Auslegung nicht bloß mit der Bemerkung, daß Christi Worte 'formaliter' zu verstehen seien [3], sondern auch mit dem Hinweis auf die der eucharistischen Feier unmittelbar vorausgegangene jüdische Abendmahlsfeier, die in der 'immolatio' des Osterlammes zum Andenken an die Befreiung aus der ägyptischen Knechtschaft bestand. Christus hat die Eucharistie als unser neues 'Pascha' eingesetzt und damit zum Ausdruck gebracht, daß auch wir das neue 'Pascha' zum Andenken an unsere Erlösung 'immolatitio modo' halten sollen [4]. Auch Paulus lege diesen Gedanken nahe, wenn er 1 Kor. 10, 14-23 das heilige Brot und den Kelch des Blutes Christi unter die 'immolata' rechnet und den Tisch des Herrn mit dem Opfertisch der Heiden vergleicht [5].

Daß die hl. Messe auch zur Vergebung der Sünden eingesetzt ist, weist Cajetan gleichfalls aus den Einsetzungsworten Christi nach [6]. Denn bei Matthäus — so meint Cajetan — lesen wir : 'Das ist mein Blut des Neuen Bundes, das für viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden' ; und Christus füge hinzu : 'Tut dies zu meinem Andenken' [7]. Das 'hoc facite' wolle darum besagen : « facere immolando sanguinem Christi in poculo ... quatenus effunditur pro multis in remissionem peccatorum ». Gleich wie die Blutvergießung zur Vergebung der Sünden ein Schlachtopfer für unsere Sünden sei, so müsse man auch sagen : « facere poculum sanguinis, qui effunditur in remissionem peccatorum ut sic, est immolare poculum sanguinis quatenus effunditur in remissionem peccatorum, quatenus operatur remissionem peccatorum » [8].

[1] 286 a $^{51-60}$. [2] 286 a ^{78} - 286 b ^{1}. [3] 286 a $^{64-66}$.
[4] 286 b $^{6-22}$. [5] 286 b $^{23-55}$. [6] Caput IV. 286 b $^{56-82}$.

[7] Bei Matthäus fehlt jedoch dieser Auftrag, ebenso bei Markus. Bei Lukas steht er nach den Worten : 'Das ist mein Leib' usw., ebenso bei Paulus : 1 Kor. 11, 24. — 1 Kor. 11, 25 wird der Auftrag in veränderter Form nach den Worten wiederholt, die den Kelch als den Neuen Bund in Christi Blut bezeichnen : 'Tut dies, so oft ihr ihn trinkt, zu meinem Andenken'. Damit kann aber Cajetan nichts anfangen. So muß er, um den gewollten Gedanken klar zu haben, die Einsetzungsberichte miteinander verbinden.

[8] 286 b $^{65-72}$.

Die von den Lutheranern auf Grund des Hebräerbriefes (Kap. 7-10) gegen den Opfercharakter der hl. Messe erhobenen Einwände gehen, wie Cajetan feststellt, von einer dreifachen Erkenntnis aus: 1. Der Neue Bund kennt — im Gegensatz zum Alten Bund — nur einen einzigen Priester: Christus; 2. der Neue Bund kennt nur ein einziges Opfer (oblatio); 3. der Neue Bund kennt nur eine einzige Opfergabe [1].

Die Einwände gegen die sündentilgende Kraft der hl. Messe beruhen gleichfalls auf einer dreifachen Überlegung: 1. Wenn das Meßopfer Sünden vergeben könnte, dann brauchte es nicht, wie die Opfer des Alten Bundes, ständig wiederholt werden; 2. das Kreuzopfer besitzt unendlichen Wert und ewige Kraft; 3. nachdem das Kreuzopfer alle Sünden getilgt hat, ist ein weiteres Sündopfer überflüssig [2].

Um diese Einwürfe zu entkräften, weist Cajetan zunächst auf die wesentliche Identität und den bloß relativen Unterschied zwischen Kreuzopfer und Meßopfer hin: « est unitas hostiae, simpliciter et absolute immolatae semel in cruce ab ipso Christo secundum seipsum, et secundum quid immolatae quotidie ab eodem per ministros in Ecclesia sua » [3]. Die Gleichheit der Opfergabe und des Opferpriesters verbürgt also die wesentliche Einheit von Meßopfer und Kreuzopfer. Aber Cajetan geht noch weiter — und damit steht er sozusagen gegen alle seine Zeitgenossen [4]: — er faßt die Selbstopferung Christi in der hl. Messe nicht als einen neuen, eigenständigen Opferakt. Die Opferung in der hl. Messe geschieht nur 'secundum quid'; 'simpliciter et absolute' hat sich Christus nur einmal, am Kreuz, geopfert.

Die 'hostia incruenta' der hl. Messe unterscheidet sich zwar von der 'hostia cruenta' am Kreuz; aber trotzdem ist es nur eine einzige Opfergabe, « quia res quae est hostia, est unamet res » [5]. Nur die Opferweise ist verschieden. Der « unicus substantialis ac primaevus immolandi modus » ist ein blutiger, « utpote in propria specie corporis fractione in cruce sanguinem fundens »; der « quotidianus externus accessoriusque modus » hingegen ist unblutig, « utpote sub specie panis et vini oblatum in cruce Christum, immolatitio modo repraesentans » [6]. Der unblutige Opfermodus ist nicht « secundum seipsum tanquam

[1] Caput V. 287 a [1-25]. [2] 287 a [26-41].
[3] Caput VI. 287 a [46-49].
[4] Von Cajetans Zeitgenossen scheint nur der bayrische Franziskaner Kaspar Schatzgeyer außer der Identität der Opfergabe und des eigentlichen Opferpriesters auch eine Identität des Opferaktes für Kreuzopfer und Meßopfer angenommen zu haben.
[5] 287 a [49-56]. [6] 287 a [59-64].

disparatus » eingesetzt, « sed duntaxat ut refertur ad cruentam in cruce hostiam »[1]. Weil demnach das unblutige Opfer nur des blutigen Opfers wegen vollzogen wird, haben wir im Neuen Bund eigentlich — proprie loquendo — nicht « duo sacrificia aut duas hostias aut duas oblationes (!), immolationes, et quovis nomine appelles », sondern « unicam hostiam semel oblatam in cruce, perseverantem modo immolatitio quotidiana repetitione ex institutione Christi in Eucharistia »[2]. Damit bestimmt Cajetan das Wesen des Meßopfers in einer Art, die zugleich originell und glücklich genannt werden muß. So verstanden läßt sich die hl. Messe viel besser mit der Würde und Größe des Kreuzopfers und mit Kap. 7-10 des Hebräerbriefes vereinbaren als nach der allzu oberflächlichen, von den meisten katholischen Zeitgenossen Cajetans vertretenen Ansicht, daß der Hebräerbrief nur von der blutigen Selbstopferung Christi zu verstehen sei und damit nicht ausschließe, daß wir den Leib und das Blut Christi täglich in unblutiger Weise dem himmlischen Vater als Opfer darbringen.

Cajetan verknüpft dann den Gedanken der 'perseverantia' mit dem im 3. Kapitel erklärten Heilandswort 'hoc facite' : « Si namque junxeris haec duo, videlicet, hoc facite, et, in mei memoriam, perpendens quod unum atque idem illud, quod tunc fiebat, facimus in Christi memoriam, quod est illud unum atque idem quod tunc frangebatur et effundebatur, perseverare sub specie panis et vini in memoriam Christi[3].

Diese Auffassung vom Meßopfer macht es Cajetan leicht, auch im einzelnen für die dem Hebräerbrief entnommenen Einwände eine befriedigende Lösung zu finden. Er gibt gerne zu, daß der Neue Bund nur einen einzigen Priester, nämlich Christus, kennt. Auch in der Messe übt Christus sein Priestertum aus. Die menschlichen Priester konsekrieren ja 'in persona Christi' « ac per hoc (!) vices Christi agentes offerunt »[4]. Denn « aliud est affirmare disparatam hostiam requirentem successionem sacerdotum, et aliud est affirmare perseverentiam hostiae in cruce oblatae requirentem successionem ministrorum ». Das erstere wäre mit der Würde des Neuen Bundes unvereinbar, das andere aber entspricht dem Neuen Bund, « ut jugis vigeat victima unica illa semel oblata »[5].

Auch die Unwiederholbarkeit der Opferung Christi macht Cajetan keine Schwierigkeit ; denn « non repetitur sacrificium seu oblatio, sed

[1] 287 a $^{67-69}$.
[2] 287 a $^{69-77}$.
[3] 287 b $^{1-6}$.
[4] 287 b $^{7-13}$.
[5] 287 b $^{18-23}$.

perseverat immolatitio modo unicum sacrificium semel oblatum ». In der Meßfeier wird nicht die Opferdarbringung (oblatio) wiederholt, sondern « in modo perseverandi intervenit repetitio ». Diese Wiederholung des 'modus perseverandi' hat nicht aus sich selbst den Charakter eines Opfers, sondern sie ist wesentlich auf das Kreuz bezogen : « nec etiam ipse qui repetitur modus concurrit ad sacrificium propter se, sed propter oblationem in cruce commemorandam incruente ». Der Hebräerbrief schließt nur eine Wiederholung des Opfers aus, nicht aber die von Christus angeordnete Wiederholung des 'modus perseverandi' [1].

Entsprechend löst Cajetan den dritten Einwand: Eben weil Christus am Kreuz sein Blut « sufficientissime et abundantissime » vergossen hat, ist es angezeigt, « ut perseveret immolatitio modo in Eucharistia illa unica ac sufficientissima sanguinis in cruce effusio » [2].

Bei dieser Betrachtungsweise verlieren auch die Einwände gegen die sündentilgende Kraft der hl. Messe jeden Anschein von Berechtigung, « quia non repetitur in Missa hostia, sed illamet hostia in cruce oblata perseverans immolatitio modo recolitur in qualibet Missa » [3].

Das Meßopfer stellt den unendlichen Wert und die ewige Kraft des Kreuzopfers in keiner Weise in Frage. Denn es wird nicht « ad supplendam efficaciam » gefeiert, sondern als « vehiculum remissionis peccatorum per Christum in cruce factae » [4]. So wie Christus im Himmel für uns eintritt — was der Hebräerbrief ausdrücklich zugibt — so tritt der 'immolatitio modo' in der Eucharistie gegenwärtige Christus für uns ein. Genau so wenig wie die himmlische Art des Mittlertums Christi auszuschließen ist, darf auch die eucharistische Art ausgeschlossen werden. Zwischen dem Mittlertum Christi im Himmel und in der hl. Messe ist nur ein Unterschied : « illud nanque intercedere prae se fert quasi supplementum intercedendi : hoc autem prae se fert caeremonialem intercedendi modum, nobis valde consonum » [5].

Daß unsere Sünden durch den Kreuzestod Christi nachgelassen sind, will Cajetan 'cum grano salis' verstanden wissen, nämlich « per Christi mortem applicatam nobis per instituta a Christo sacramenta », auch durch die Eucharistie, die von Christus 'immolatitio modo' eingesetzt worden ist [6].

Soweit Cajetans Erklärung des Meßopfers. Da wir den Gedankengang nicht durch Zusammenfassungen stören wollten, waren gelegent-

[1] 287 b $^{24-34}$.
[2] 287 b $^{35-38}$.
[3] 287 b $^{44-46}$.
[4] 287 b $^{47-50}$.
[5] 287 b $^{52-71}$.
[6] 287 b $^{72-78}$.

liche Wiederholungen unvermeidlich. Sie haben aber den Wert, um so stärker das zu beleuchten, worauf es Cajetan ankommt.

Ganz kurz können wir Cajetans Meßopferlehre, wie sie im Traktat von 1531 dargelegt ist, in folgende Sätze zusammenfassen : Die hl. Messe ist kein eigenständiges Opfer, sondern in wesenhafter Einheit mit dem Kreuzopfer verbunden. Sie ist nicht so zu verstehen, daß in ihr der menschliche Priester das opfern würde, was Christus am Kreuz geopfert hat ; sondern Christus selber ist der eigentliche Opferpriester der hl. Messe, der menschliche Priester ist sein Diener und Werkzeug. Christus opfert sich aber in der hl. Messe nicht aufs neue, sondern er wird in opfermäßiger Gestalt (immolatitio modo) gegenwärtig und tritt in dieser Gestalt für uns beim himmlischen Vater ein, ähnlich wie im Himmel in eigener Gestalt. So ist die hl. Messe ein Abbild des Kreuzestodes und ein Mittel, um uns die Früchte des Leidens Christi zuzuwenden.

b) *Würdigung.*

Trotz der auf den ersten Blick überraschenden Originalität ist Cajetans Erklärung des Meßopfers im Grunde nur eine Vertiefung der Gedanken, die der hl. Thomas über das Meßopfer ausgesprochen hat. Cajetan beruft sich zwar nie auf den Aquinaten — er stützt sich mit Rücksicht auf den Gegner ausschließlich auf die Heilige Schrift — ; aber der Traktat vom Jahre 1531 macht trotzdem den Eindruck, in seinen wesentlichen Gedanken nichts anderes als eine Art Kommentar zu III q. 83 a. 1 zu sein.

Vergleicht man Cajetans Meßopfertraktat mit den zahlreichen Schriften über die hl. Messe, die vom Ausbruch des Meßopferstreites (1520) bis zur Formulierung der kirchlichen Lehre auf dem Konzil von Trient (1562) entstanden sind, so stellt man fest, daß er inmitten einer Fülle von mehr oder weniger widerspruchsvollen und oberflächlichen Darlegungen den tiefgründigsten und einheitlichsten Versuch darstellt, das geheimnisvolle Wesen des Meßopfers zu erklären. Cajetan hält unbedingt am Opfercharakter der hl. Messe fest, aber so, daß die Einzigkeit und unendliche Erhabenheit des Kreuzopfers nicht bloß gewahrt bleibt, sondern erst recht im hellsten Lichte erstrahlt. Ohne den katholischen Standpunkt aufzugeben, wird Cajetan den reformatorischen Bedenken gerecht. Er widerlegt die Einwände der Gegner nicht in oberflächlicher Weise, sondern aus tiefer theologischer Sicht heraus.

Der unverkennbare Unterschied zwischen Cajetan und den meisten seiner Zeitgenossen hat den protestantischen Theologen C. F. Jäger veranlaßt, Cajetans Meßopferlehre als reformatorisch und antirömisch zu bezeichnen [1]. Wenn man bedenkt, daß Cajetan in seinem Meßopfertraktat eine von der Konsekration getrennte, ihr nachfolgende Darbringung der hl. Eucharistie gar nicht erwähnt und Christus als den einzigen wahren Priester des Neuen Bundes bezeichnet, so kann man es einem Protestanten nicht sehr verargen, wenn er Cajetans Meßopferlehre « nicht als ächte Interpretation der Handlungen und Ansprüche des römisch-katholischen Meßpriesterthums » [2] wertet.

Wie rechtgläubig aber Cajetans Meßopferlehre ist, zeigt ein Vergleich seiner Ausführungen mit den Entscheidungen des Konzils von Trient über das Meßopfer [3]. Man wird kaum behaupten können, daß Cajetan mit der Konzilslehre in Widerspruch steht. Seine gut dreißig Jahre vor den Konzilsentscheidungen entwickelte Meßopferlehre läßt sich mit diesen sogar besser vereinbaren als manche der unzähligen Theorien, die nach 1562 bis auf unsere heutige Zeit ausgedacht und vertreten worden sind.

Umso mehr befremdet die Tatsache, daß Cajetans Auffassung vom Opfer der hl. Messe bei seinen Zeitgenossen fast ohne Einfluß geblieben ist. Es ist kaum glaubhaft, daß Cajetan, der doch als Kardinal und päpstlicher Legat auch in Deutschland bei Alt- und Neugläubigen bekannt war, mit seiner theologisch so gehaltvollen und im Ton so überaus vornehmen Schrift keinen Anklang fand. Aber gerade diese Vorteile waren offenbar schuld, daß Cajetans Auffassungen nicht durchdrangen. Hätte er etwa im Stil eines Cochläus geschrieben, so wären seine Schriften wohl populärer geworden. Es ist auch leicht einzusehen, daß seine nicht alltäglichen Gedankengänge für viele seiner Zeitgenossen eine schwer verdauliche Kost sein mußten. Manche mochten auch der Meinung sein, daß ohne besonderen Oblationsakt, durch den die in der Konsekration gegenwärtig gewordene Opfergabe ausdrücklich Gott dargebracht wird, der Opfercharakter der hl. Messe nicht genügend gewahrt bleibt.

Unter den vortridentinischen Theologen ist mir nur einer bekannt, der sich in der Erklärung des Meßopfers an Cajetan angeschlossen hat :

[1] *Jäger* 469 f.
[2] *Jäger* 470.
[3] Vgl. Dz (Denzinger-Umberg : Enchiridion Symbolorum) Nr. 938-956.

der niederländische Dominikaner Johannes Slotanus [1]. Aber auch er hält sich nicht ausschließlich an Cajetan. Er schreibt ihn zwar seitenweise wortwörtlich ab [2], bringt aber auch andere Gedanken anderer zeitgenössischer Schriftsteller in seine wenig zusammenhängende Darstellung.

Auch heutzutage wird Cajetans Meßopferlehre zu wenig beachtet. Nur wenige Theologen scheinen sie zu kennen, und leider verstehen sie Cajetan nicht immer recht. Daß der Protestant C. F. Jäger Cajetan nicht gerecht geworden ist, läßt sich einigermaßen begreifen. Schlimmer ist, daß auch katholische Theologen sich grober Mißdeutungen schuldig gemacht haben.

So behauptet z. B. *Alonso* [3], für Cajetan bestehe das Wesen des Meßopfers im Brechen der Hostie [4]! Offenbar hat er den Ausdruck « facere corpus Christi quod frangitur » ganz falsch verstanden. Die 'fractio', von der Cajetan spricht, ist nicht das Brechen der Brotsgestalt in der hl. Messe, sondern die Hingabe Christi in den Tod am Kreuz [5]. Wenn Alonso weiterhin meint : « La inmolación contiene la oblación y la fracción » [6], so verdoppelt er den Fehler. Weder die 'oblatio' noch die 'fractio' der konsekrierten Gestalten hat nach Cajetans Auffassung etwas mit der 'immolatio' der hl. Messe zu tun. Diese besteht vielmehr in der Doppelkonsekration, im « facere corpus Christi inquantum frangitur et sanguinem Christi inquantum effunditur ». Darum hat Alonso auch kein Recht, Cajetan als Zeugen für ein vom Kreuzopfer verschiedenes, in sich vollständiges Abendmahlsopfer Christi in Anspruch zu nehmen [7].

[1] Johannes van der Slooten, gewöhnlich Slotanus oder nach seinem Geburtsort auch Geffen(sis) genannt, wirkte lange in Köln. Vgl. über ihn *Nicolaus Paulus* : Die deutschen Dominikaner im Kampfe gegen Luther (1518-1563). Erläuterungen und Ergänzungen zu Janssens Geschichte des deutschen Volkes. IV. Band, 1. und 2. Heft. Freiburg i. Br. 1903. 156-162.

[2] In seiner Schrift gegen den Schwärmer Justus Velsius : 'Disputationum adversus haereticos Liber unus'. Coloniae M.D.LVIII. Vgl. 332 v unten bis 333 v Mitte mit Cap. 3, 286 a [30-60] ; 333 v Mitte bis 335 r Mitte mit Cap. 3, 286 a [67] - 286 b [55] ; 343 r oben bis 343 v oben mit Cap. 4, 286 b [60-82] ; 359 v oben bis 360 v oben mit Cap. 6, 287 a [50] - b [15]; 364 r Mitte bis 364 v Mitte mit Cap. 6, 287 b [48-66].

[3] *Manuel Alonso* S. J. : El Sacrificio Eucarístico de la última cena del Señor según el Concilio Tridentino. Madrid [1929].

[4] *Alonso* 48 : « ... la fracción, en lo cual, según parece, ponía Cayetano la esencia de la misa ».

[5] Vgl. Caput III, 286 a [56-57] : « neque enim aliter frangitur aut datur nisi pro quanto in cruce frangitur et datur ».

[6] *Alonso* 48.

[7] Alonso scheint das im Anschluß an den Augustinerbischof Gaspar Casal zu tun.

Da Cajetan bei der Bestimmung des eigentlichsten Wesens der hl. Messe die Darbringung der konsekrierten Gestalten durch den Priester außer acht läßt, bezeichnet *Lepin* seine Meßopferlehre nicht nur als neu, sondern auch als der Auffassung des hl. Thomas zuwider [1]. Es ist allerdings wahr, daß Cajetan die verschiedenen Thomastexte, die vom Opfer im allgemeinen handeln, nicht berücksichtigt hat. Aber ist das ein Fehler ? Ist nicht die hl. Messe gerade durch ihre wesentliche Einheit mit dem Kreuzopfer Christi ein ganz einzigartiges und eigenartiges Opfer [2], auf das die Begriffsbestimmungen, die für ein absolutes, eigenständiges Opfer gelten, nicht ohne weiteres angewandt werden dürfen ? Ex professo behandelt der hl. Thomas das Meßopfer in III q. 83 a. 1, und mit diesem Artikel, der von einer allgemeinen Opferdefinition absieht, ist Cajetan glänzend zu vereinbaren. — Lepin bemängelt ferner an Cajetans Meßopferlehre, sie stimme nicht mit seiner im Summenkommentar vertretenen Auffassung vom Kreuzopfer überein. Dort schreibt nämlich Cajetan : « Christus fecit sacrum actione interiori » [3]. Lepin meint nun, Cajetan müßte — entsprechend seiner Meßopferlehre — das Wesen des Kreuzopfers in der 'immolatio cruenta', in der blutigen Schlachtung, sehen [4]. Ich glaube aber, daß Cajetans Auffassung vom Kreuzopfer sehr gut mit seiner Meßopferlehre zu vereinbaren ist. Denn die 'immolatio crucis' kann als blutige Schlachtung gar nicht das Wesen des Kreuzopfers ausmachen ; sie ist ja nicht ein Akt Christi, sondern das Werk seiner Henker [5]. Was dem Kreuzestod den Opfercharakter verleiht, ist die Opferhingabe Christi, die 'actio interior', die Cajetan im Summenkommentar nennt. Was aber der Messe den Opfercharakter gibt, ist die gleiche Opferhingabe Christi, die unter dem Bild des Todes — durch die Doppelkonsekration — weiterbesteht (« perseverat immolatitio modo » !) und für uns fruchtbar wird [6]. Die Doppelkonsekration ist nur insofern ein sakrifikaler Akt,

[1] *M. Lepin :* L'Idée du Sacrifice de la Messe d'après les théologiens depuis l'origine jusqu'à nos jours. Paris MCMXXVI. 265 f.

[2] Dz 937 a : « verum et singulare sacrificium est ».

[3] Zu III q. 48 a. 3 (nicht a. 4, wie Lepin angibt). — Leonina (= Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera omnia, Iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita. Romae 1882 sqq.) XI, 466 Nr. II.

[4] *Lepin* 266.

[5] Cajetan schreibt anschließend an den eben erwähnten Text : « occisores autem eius fecerunt actione exteriori, non sacrum, sed sacrilegium maximum ». Leonina XI, 466 Nr. II.

[6] Vgl. III q. 83 a. 1 die beiden Gründe, die Thomas dafür angibt, daß die hl. Messe eine 'immolatio' genannt werden kann.

als durch sie das Bild des Todes geschaffen wird und der unter dem Bild des Todes gegenwärtig werdende Christus seine Opferhingabe fortsetzt und für uns fruchtbar macht.

Auch *de la Taille* [1] wird Cajetan nicht ganz gerecht. Er redet nicht vom 'modus immolatitius', sondern von einem 'status immolatitius' und meint, Cajetan sehe diesen bereits im verklärten Christus zur Rechten des Vaters verwirklicht. Entsprechend bringt er das Meßopfer in engste Verbindung mit dem 'himmlischen Opfer' und behauptet geradezu, nach Cajetan sei der himmlische 'status immolatitius' die Bedingung für das Meßopfer, so daß wir in der hl. Messe die himmlische Opfergabe des Leidens darbrächten [2]. Wir haben aber gesehen, daß Cajetan die hl. Messe nur darum mit dem 'himmlischen Opfer' vergleicht, um zu zeigen, daß das Mittlertum des eucharistischen Heilandes dem Kreuzopfer genau so wenig Abbruch tun kann wie das Mittlertum des verklärten Heilandes, das vom Hebräerbrief klar bezeugt ist. Für die Erklärung des Wesens der hl. Messe ist das 'himmlische Opfer' bedeutungslos, da Cajetan die hl. Messe in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Abendmahlsopfer und dem Kreuzestod Christi erklärt. Den Ausdruck 'himmlisches Opfer' kennt übrigens Cajetan überhaupt nicht ; er spricht nur vom Mittlertum des verklärten Christus.

Was Lauchert über die Meßopferlehre Cajetans sagt [3], ist viel zu wenig wesentlich. Er hätte sich Renz zum Vorbild nehmen sollen, der die Grundgedanken des Meßopfertraktates von 1531 sehr gut darstellt [4].

[1] *Mauritius de la Taille* S. J. : Mysterium fidei. De augustissimo Corporis et Sanguinis Christi sacrificio atque sacramento Elucidationes L. Parisiis MCMXXI.

[2] *de la Taille* 267 b : « Perseverantiam scilicet status immolatitii ibi conditionem adserit sine qua non possit nostrum sacrificium cum uno nec iterabili sacrificio Christi componi. Adeo ut mystica, quae a nobis peragitur, immolatio ipsi perseverantiae status immola[ti]tii nihil conferat, sed valeat tantum ad quamdam similitudinem externam veritatis immolatitiae inducendam iterandamque ; cuius ope offeramus hostiam passionis coelestem ». — De la Taille behandelt Cajetan in der Elucidatio XXI, in der gezeigt werden soll, daß die Väter und Theologen der Auffassung waren, in der hl. Messe werde das himmlische Opfer dargebracht. Vgl. *de la Taille* 264.

[3] *Lauchert* 162-166.

[4] *Franz Seraph. Renz :* Die Geschichte des Meßopferbegriffes oder der alte Glaube und die neuen Theorien über das Wesen des unblutigen Opfers. 2. Band. Freising 1902. 50-52.

II. Tappers Meßopferspekulation.

A. Darstellung.

Ruard Tapper [1], seit 1519 Professor der Theologie an der Universität Löwen, hat seine Ansichten über das Meßopfer in dem 1557 veröffentlichten zweiten Band seiner 'Explicatio' dargelegt [2]. Obwohl er Cajetans Meßopferlehre kennt [3], schlägt er zur Erklärung des Opfercharakters der hl. Messe einen ganz anderen Weg ein. Er strebt nämlich nicht eine einzige einheitliche Lösung der Frage an, sondern will zeigen, daß die hl. Messe aus mehr als einem Grunde ein Opfer genannt wird und ist. Er geht — wieder im Gegensatz zu Cajetan — von Begriffsbestimmungen des Opfers an sich aus, die er beim hl. Augustinus und beim hl. Thomas, bei Gabriel Biel und Johannes Gerson [4],

[1] Vgl. über Tapper *H. de Jongh :* L'ancienne Faculté de Théologie de Louvain au premier siècle de son existence (1432-1540). Louvain 1911. 180-186. — *Biographie Nationale.* Publiée par l'Académie de Belgique. Bruxelles. 24, 555-575. — *E. de Moreau* S. J. : Luther et l'Université de Louvain. In : Nouvelle Revue théologique 54 (1927) 431-435.

[2] Der erste Band erschien 1555. — Die beiden Bände enthalten die theologischen Vorlesungen, die Tapper im Anschluß an eine von ihm im Jahre 1544 verfaßte Reihe von 32 Artikeln gehalten hat, in denen die von den Reformatoren bekämpften Lehren zusammengestellt sind.

Ich zitiere nach der Löwener Ausgabe vom Jahre 1565, die sich auf den Kantonsbibliotheken von Luzern und Freiburg findet : EXPLICATIONIS ARTICULORUM VENERANDAE FACULTATIS SACRAE THEOLOGIAE GENERALIS STUDII LOVANIENSIS, circa dogmata Ecclesiastica ab annis triginta quatuor controversa, una cum responsione ad argumenta adversariorum, TOMUS SECUNDUS. LOVANII M.D.LXV. — In Klammern gebe ich die Seitenzahlen der Erstausgabe an, die anscheinend auf keiner schweizerischen Bibliothek vorhanden ist.

[3] 284 Mitte (408) : « Omitto hic subtilem argumentationem qua Cardinalis Caietanus (In opusculo de sacrificio missae), et pater Alfonsus de Castro ex verbis Salvatoris, Hoc facite in meam commemorationem, et, Hoc est corpus meum quod frangitur, et, Hic est sanguis meus qui effunditur, concludunt verum esse sacrificium in missa corporis et sanguinis Domini ».

[4] 278 f. (400 f.). — Nach Tapper soll Biel gleich wie Gerson im Sacrificium eine 'oblatio Deo facta in recognitionem summi dominii' sehen. Tapper verweist auf 'lect. 85'. Ich kann aber in lect. 85 der Kanonerklärung Biels keine entsprechende Opferdefinition finden. Auch Lepin kennt anscheinend keine Opferdefinition Biels.

Bezgl. Gerson vgl. Joannis Gersonii Doctoris Theologi et Cancellarii Parisiensis Opera omnia. Antwerpiae 1706. Tom. 4, col. 413 B (Im Tractatus nonus super Magnificat) : « Sic enim describitur sacrificium, quod est oblatio facta Deo, et in recognitionem supremi Dominii sui ».

bei Melanchthon und Calvin entlehnt [1]. Besonders wichtig sind für seine Spekulationen die Opferdefinitionen von Thomas und Augustinus.

a) 'Sacrificium' und 'oblatio'.

Im Anschluß an den hl. Thomas stellt Tapper den grundlegenden Unterschied zwischen 'sacrificium' und 'oblatio' heraus : « sacrificia proprie dicuntur, quando circa res Deo oblatas aliquid fit ... Oblatio vero directe dicitur cum Deo aliquid offertur, etiam si nihil circa ipsum fiat » [2]. Gleich wie der Aquinate bestimmt er das 'aliquid facere' näherhin als ein heiliges Tun : « nam sacrificium dicitur ex eo quod homo facit aliquid sacrum » [3]. Den Zweck des heiligen Tuns erklärt Tapper mit einem Augustinustext : « Est autem sacrificium verum omne opus quod agitur, ut sancta societate inhaereamus Deo, relatum tamen ad illum finem bonum, quo veraciter beati esse possimus » [4]. Die Anwendung auf die hl. Messe vollzieht Tapper mit folgenden Worten : « Facimus autem in missa et consecramus ex pane corpus Christi ... et ex vino eius sanguinem ... atque haec facimus in memoriam mortis eius, ut patri filium pro nostra redemptione mortuum praesentemus, utque sit cibus animas vivificans » [5]. Dieser Satz enthält vier Elemente : nämlich die Konsekration, die aus einem dreifachen Grund erfolgt : als Andenken an Christi Tod, als Voraussetzung für die Darbringung und als Bereitung der Seelenspeise. Inwiefern tragen nun diese vier Elemente nach Tappers Auffassung zum Opfercharakter der hl. Messe bei ?

b) Die Wandlung als 'sacrificium'.

1. Auf Grund des thomistischen Unterschiedes zwischen 'oblatio' und 'sacrificium' sieht Tapper in der Konsekration als solcher ein 'facere circa rem oblatam', und zwar in dem Sinne, daß ein 'verum

[1] Melanchthons Definition lautet : « Sacrificium est ceremonia, vel opus quod nos Deo reddimus, ut eum honore afficiamus ». *Apologia altera.* CR 27, 611 bezw. BELK 354.

Calvin schreibt in der ersten Ausgabe seines Hauptwerkes *Christianae Religionis Institutio,* Basileae 1536 : « Nomen sacrificii generaliter acceptum, complectitur quidquid omnino Deo offertur ». CR 29, 136.

[2] 278 unten (401). — Vgl. II-II q. 85 a. 3 ad 3.

[3] 278 unten (401). — Vgl. II-II q. 85 a. 3 ad 3.

[4] 278 unten (400 f.). — Vgl. De civitate Dei lib. 10, cap. 6 : MPL 41, 283 ; CSEL 40 ^{1}, 454 ^{25} - 455 ^{1} ; ed. Dombart-Kalb 1, 410 $^{9-11}$; Florilegium Patristicum, Fasc. XXXV, Bonnae 1933, pag. 45.

[5] 279 oben (401).

sacrificium proprie dictum' nur dann vorliegt, « quando id quod offertur intrinsecus afficitur aliqua qualitate, vel nova dispositione »[1]. Durch die Konsekration werden nämlich Brot und Wein innerlich umgewandelt in den Leib und das Blut des Herrn. Brot und Wein sind demnach ein 'sacrificium proprie dictum'[2]. Aber — so meint Tapper — auch inbezug auf Christus selber, der ja die eigentliche Opfergabe der Messe ist, bedeutet die Konsekration ein ‚facere' im eben erwähnten Sinn : « Nam in sacra Eucharistia non solum panis et vinum tanquam verum sacrificium transeunt in corpus et sanguinem Christi, sed et Christus accipit ibi novum esse sacramentale, quale in coelis non habet »[3].

2. Als Andenken an Christi Tod hat die Konsekration nach Tappers Ansicht keinen unmittelbar sakrifikalen Wert. Tapper sagt einfach : « in consecratione mors Christi annunciatur »[4]; denn Christus habe die Eucharistie unter doppelter Gestalt eingesetzt, « ut expressior sit repraesentatio mortis Christi ... Nam species panis solum significat corpus pro nobis in cruce oblatum, cum jam esset exangue, et species vini, sanguinem effusum, et quasi a corpore separatum »[5]. Ähnlich redet Tapper auch von der Darbringung der beiden konsekrierten Gestalten[6] und von der Priesterkommunion unter beider Gestalt[7]. Auch die übrigen Meßriten, in denen das Leiden des Herrn 'repräsentiert' wird, z. B. das Brechen der Hostie[8] und das 'Ausgießen' des Blutes beim Genuß[9] sind für Tapper keine sakrifikalen Akte. Die 'repraesentatio passionis' als solche ist ihm keine 'sacrificatio'; wohl aber steht sie mit der Eucharistie als 'sacrificium' in engerer Beziehung als mit dem Eucharistie-Sakrament : « Quod tamen dicitur de perfectiori repraesentatione mortis Christi per sacramentum sanguinis, non pertinet ad sacramentum ... sed ad sacrificium magis, nihil autem ad communionem »[10]. Diese starke Ausdrucksweise, die mit dem in Widerspruch steht, was Tapper über die Priesterkommunion unter beiden

[1] 285 Mitte (410). [2] 280 Mitte (403). [3] 285 Mitte (410).
[4] 293 Mitte (421). [5] 242 oben (348).
[6] 242 oben (348) : « Quapropter non est perfecta oblatio sacramentalis quae mortis Christi imaginem plene referat, nisi fiat sub utraque specie ».
[7] 250 Mitte (360) : « Hoc enim magis consonum est eius institutioni et integritati, et refectioni corporali ... et expressior est mortis domini repraesentatio ».
[8] 225 oben (324), 233 oben (336), 291 Mitte (419).
[9] 225 oben (324), 233 oben (336).
[10] 254 unten (366).

Gestalten schreibt [1], erklärt sich aus dem Bestreben, die Laienkommunion unter einer Gestalt zu rechtfertigen [2]. Auf jeden Fall bleibt bestehen, daß die Doppelkonsekration als solche für Tapper kein Sakrifikalakt ist. Er behauptet sogar, man könne nicht als sicher annehmen, daß Christus mit seinem Auftrag 'Tut dies zu meinem Andenken' die Konsekration unter beiden Gestalten geboten habe [3].

3. Dagegen hat nach Tappers Auffassung die Konsekration im Hinblick auf die Kommunion als Vereinigung mit Gott sakrifikalen Wert ; denn « corpus et sanguinem Christi hoc modo (= ut cibus animas vivificans) esse in sacra Eucharistia, est aliquid non solum sanctum, sed et sanctissimum, quod agitur in (= ut) sancta societate adhaereamus et uniamur Deo » [4]. « Facere igitur se esse in sacramento, juxta B. Augustini et aliorum definitionem, est vere sacrificare » [5].

4. Die Konsekration erfolgt aber nicht nur im Hinblick auf unsere Vereinigung mit Gott in der Kommunion, sondern zunächst im Hinblick auf die Darbringung der Opfergabe : « ut patri filium pro nostra redemptione mortuum praesentemus » [6]. « Sacrificii igitur oblatio primarius est sacrae Eucharistiae usus » [7], « et secundarius, ut sit fidelibus cibus et potus » [8]. Die Ausdrücke 'primarius' und 'secundarius' sind nicht bloß zeitlich, sondern auch zielmäßig zu verstehen : « primaria ratio institutionis sacrae Eucharistiae ea est, ut sacrificium haberemus quod Deo patri offeratur. Quod autem cibus sit et potus ... finis est institutionis sequens alterum primarium » [9]. Die Konsekration oder — was für Tapper dasselbe ist — die Sakrifikation (aktiv-subjektiv) erfolgt also vor allem mit dem Zweck, das Sacrificium (passiv-objektiv) in der Oblation Gott darzubringen. Das Sacrificium — aktiv und passiv — ist also die Voraussetzung und der Anlaß für die Oblation, die Opferdarbringung. In diesem Sinne sagt Tapper : « consecratio ... fit ad oblationem » [10] und « non fit sacrificium nisi ad hoc, ut Deo praesentetur et offeratur » [11].

[1] Vgl. Anm. 7 der vorhergehenden Seite.
[2] Vgl. auch 264 Mitte (380 f.) und 269 Mitte-unten (388).
[3] 261 Mitte (376). [4] 279 oben (401).
[5] 284 unten (409). [6] 279 oben (401).
[7] 284 Mitte (409). [8] 294 Mitte (422).
[9] 242 unten (349 oder 350). — Vgl. auch 288 unten (415) : « primus finis institutionis sacrae Eucharistiae est, ut offeratur » und 294 unten (423) : « primarius eius usus ... pendere non debet a fine secundario ». Tapper widerlegt hier den Einwand, daß keine Messe ohne Kommunikanten gefeiert werden dürfe.
[10] 284 Mitte (409). [11] 285 Mitte (410).

c) Die 'oblatio' der heiligen Messe.

Die innerlich-wesentliche Hinordnung der 'sacrificatio' auf die 'oblatio' macht sich Tapper für die Erklärung des Auftrages 'hoc facite' zunutze. Zunächst heißt ihm 'hoc facite' soviel wie 'consecrate', also 'sacrificate' [1]. Weil aber ein 'sacrificium' nur zu dem Zweck geschieht, um Gott dargebracht und aufgeopfert zu werden, stehe fest, daß Christus mit dem 'sacrificium' auch die 'oblatio' angeordnet habe, obschon nicht ausdrücklich berichtet wird, daß Christus selber das durch ihn vollzogene 'sacrificium' auch dargebracht habe [2]. Daß diese Darbringung jedoch stattgefunden hat, schließt Tapper aus Ps. 109, 4 in Verbindung mit Gn. 14, 18 [3].

Tapper nimmt nun eine dreifache 'oblatio' der in der Wandlung gegenwärtig gewordenen Opfergabe an:

1. Zunächst hat die Konsekration als Gegenwärtigsetzung Christi notwendig und unmittelbar eine Selbstopferung Christi auf dem eucharistischen Opferaltar zur Folge: « Fungitur namque (Christus) sacerdotis officio ubicunque corporaliter adest » [4], « et se patri praesentare (= praesentat) ubicunque est » [5]. Diese Selbstopferung hat sich bereits durch das ganze Erdenleben Christi hindurchgezogen [6]; im Abendmahlssaal ist sie aber durch das Opfer nach der Ordnung des Melchisedech in besonderer Weise zum Ausdruck gekommen [7]. Nachdem Christus in das Heiligtum des Himmels eingegangen ist, setzt sie sich vor dem Angesichte des Vaters fort [8]. Im Augenblick der Wandlung aber wird sie auf dem Altar gegenwärtig und dauert bis zur Zerstörung der konsekrierten Gestalten [9]. Tapper nimmt darum auch ausdrücklich eine «oblatio Christi ut in custodia servatur» an [10].

2. In der Messe, genauer gesagt in dem der Wandlung folgenden Gebet *Unde et memores* opfern nach Tapper aber auch

[1] 293 oben (421). [2] 285 Mitte (410).
[3] 279 Mitte (402) und 285 Mitte (409 f.). — Ps. 109, 4: Tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech. — Gn. 14, 18: At vero Melchisedech rex Salem, proferens panem et vinum, erat enim sacerdos Dei altissimi.
[4] 286 Mitte (411). [5] 291 oben (418).
[6] 285 oben (409). [7] 285 oben (409).
[8] 278 Mitte (400). — Vgl. Hebr. 9, 24: Non enim in manufacta sancta Jesus introivit ... sed in ipsum coelum, ut appareat nunc vultui Dei pro nobis.
[9] 285 Mitte (410). [10] 289 Mitte (416).

wir [1] den gegenwärtigen Heiland und stellen ihn und seinen Tod dem Vater zur Erinnerung an das Leiden und Sterben vor, damit er sich unser erbarme [2]. Zweck dieser Darbringung ist die 'commemoratio mortis' [3] und zwar nicht bloß bei den Gläubigen, sondern auch bei Gott. So wie der verherrlichte Christus stetsfort den himmlischen Vater an sein Leiden und Sterben erinnert (himmlisches Opfer!), so erinnert der Priester im Namen der Kirche [4] den Vater an das Leiden und Sterben seines Sohnes [5]. Gleich wie das himmlische Opfer ist für Tapper auch das Meßopfer eine 'consummatio, imago et memoria' [6], eine 'figura' und ein 'exemplar' [7] des einmaligen blutigen Opfers am Kreuz.

3. Der Priester opfert aber nicht bloß im Namen der Kirche den in der Wandlung uns geschenkten und zu unserer Verfügung gestellten Heiland [8], sondern Christus opfert sich auch selber durch den Priester als seinen Diener [9] und übt so sein ewiges Priestertum nach der Ordnung des Melchisedech aus [10].

d) Meßopfer und himmlisches Opfer.

Tapper vergleicht das Meßopfer mit dem himmlischen Opfer und stellt fest, daß außer der Verschiedenheit des 'offerens' noch zwei wichtige Unterschiede bestehen. Einerseits ist das himmlische Opfer nur eine 'oblatio', nicht aber ein 'sacrificium'; das Meßopfer aber ist zunächst 'sacrificium' und dann auch 'oblatio' [11]. Anderseits ist nach

[1] 285 Mitte (410).

[2] 278 Mitte (400), 279 oben (401), 288 unten (415), 293 oben (421), 295 unten (425).

[3] 288 unten (415): « commemoratio mortis, sacrificii et oblationis finis est ».

[4] 294 Mitte (422).

[5] 278 Mitte (400), 288 unten — 289 oben (415), 293 oben (421), 294 Mitte (422), 295 unten (425).

[6] 287 unten (413). — Vgl. 289 Mitte (416).

[7] 296 oben (425). — Vgl. 285 unten (410).

[8] 285 Mitte (410): « quamvis tamen si non esset ex Christi institutione sacrificij oblatio, nec Christus ipse obtulisset post consecrationem, nos tamen ipsum offerre possemus, quando ex Dei patris munificentia nobis donata in omnem usum salutis nostrae habemus praesens Christi corpus ac sanguinem ».

[9] 278 Mitte (400), 281 unten (405), 286 oben (411), 291 oben (418), 291 Mitte (419).

[10] 281 unten (405), 286 Mitte (411), 291 Mitte (418 f.).

[11] 279 oben-Mitte (401).

dem hl. Ambrosius das Meßopfer bloß eine 'imago', das himmlische Opfer aber die 'veritas'[1].

Da die 'oblatio Missae' dem himmlischen Opfer Christi verwandt ist[2], steht sie so wenig wie dieses mit dem Kreuzestod Christi in Widerspruch. Die Lehre vom einmaligen Opfer Christi schließt das Meßopfer genau so wenig aus wie das himmlische Opfer[3]. Auch durch Hebr. 18, 18 — « Wo die Sünden vergeben sind, gibt es kein Opfer mehr für die Sünde » — wird das Meßopfer nicht unmöglich gemacht ; « eadem namque consecutione, nec Christo coelum ingresso se patris vultui pro nobis liceret praesentare »[4].

e) Wert und Wirkungen der heiligen Messe.

Die Identität der 'oblatio Missae' mit dem Kreuzopfer[5] verleiht der hl. Messe den gleichen unendlichen Wert[6] und die nämliche Wirkkraft[7], die dem Kreuzestod Christi eigen sind. Das Kreuz ist der unversiegbare Quell ; das Meßopfer ist der Kanal, durch den uns die Kreuzeskraft zufließt[8]. Alles was die hl. Messe bewirkt, ist in der Kraft des Kreuzes bewirkt[9].

Da die hl. Messe ein Opfer im eigentlichen Sinne ist und alle alttestamentlichen Opfer abgelöst hat, besitzt sie die Eigenschaften eines wirklichen Opfers und die Aufgaben aller jüdischen Opfer zusammengenommen[10]. Sie ist demnach ein Sündopfer, ein Friedopfer und ein Ganzopfer, und zwar als Opfer des Neuen Bundes in einem viel vollkommeneren Sinn als die alttestamentlichen Opfer[11]. Sie ist also auch ein « sacrificium vere expiatorium et propitiatorium »[12].

[1] 278 Mitte (400), 286 oben (411). — Vgl. *Ambrosius*, .Lib. 1 de offic.' cap. 48, n. 238 : « Umbra in Lege, imago in Evangelio, veritas in coelestibus (Hebr. 10, 1 et seq.). Ante agnus offerebatur ... nunc Christus offertur : sed offertur quasi homo, quasi recipiens passionem : et offert se ipse quasi sacerdos, ut peccata nostra dimittat : hic in imagine, ibi in veritate, ubi apud Patrem pro nobis quasi advocatus intervenit ». MPL 16, 100 C - 101 A resp. 16, 94.

[2] 286 Mitte (411) : « quod ipse nunc in coelis offert, hoc enim per nos praesentari et offerri jussit, sicut in coelis se praesentat ».

[3] 291 unten (419). — Vgl. Hebr. 9, 25-28 und 10, 10-14.

[4] 296 Mitte (425).

[5] 287 oben (412).

[6] 289 Mitte (416).

[7] 287 oben (412).

[8] 296 oben (425).

[9] 287 unten — 288 oben (413), 295 unten (424 f.), 296 oben (425).

[10] 286 unten (412).

[11] 286 unten (412), 289 oben-Mitte (415).

[12] 287 Mitte (413).

B. Würdigung.

Man spürt, daß Tapper nicht bloß oberflächliche Polemik treiben will, sondern sich ernsthaft mit den Problemen auseinandersetzt. Die Lösungen, die er gibt, sind zum Teil recht neuartig ; im Keim aber liegen sie bereits bei den Vätern (Augustinus, Ambrosius) und in der Scholastik (Thomas) vor. Es ist geradezu bezeichnend für Tapper, daß er seine Gedankengänge immer wieder mit Vätertexten und Thomasstellen belegen will. Ob er den hl. Thomas aber richtig verstanden hat, ist eine andere Frage. Wir haben ja gesehen, wie Cajetan im Anschluß an Thomas zu einer ganz anderen Meßopferlehre gekommen ist. Eine Abhängigkeit von Cajetan, den Tapper kennt [1], läßt sich in keinem Punkt nachweisen. Viel eher ist Tapper von John Fisher abhängig, dessen *Defensio Regie assertionis* und *Sacerdotii defensio* [2] er mehrmals erwähnt und besonders für seine Väterbeweise benutzt [3]. Er zieht auch Eck [4], de Castro [5] und Pighius [6], sowie die beiden Dominikaner Petrus de Soto [7] und Bunderius [8] für den Nachweis des Opfercharakters der Messe aus der altchristlichen Literatur heran. Dem Traditionsargument mißt er große Bedeutung bei, besonders als Kriterium für die richtige Auslegung der Heiligen Schrift. Inwieweit Tapper die altchristliche Literatur aus eigenem Studium kennt, ist schwer zu sagen. Die von ihm angeführten Texte sind entweder Allgemeingut der damaligen Meßopferapologetik oder finden sich zum mindesten bei dem einen oder anderen Schriftsteller, deren Namen er nennt. Historische Kritik scheint Tapper fremd zu sein [9].

[1] Vgl. Anm. (3) auf S. 202.

[2] Defensio Regie assertionis contra Babylonicam captivitatem. Colonie M.D.XXV. Mense Julio. — Sacri Sacerdotii Defensio contra Lutherum. Coloniae M.D.XXV. Neu herausgegeben von Hermann Klein Schmeink als Heft 9 des Corpus Catholicorum, Münster i. W. 1925.

[3] 278 oben (400), 279 unten (402), 283 unten (408), 290 unten (417).

[4] 289 unten (416), 290 Mitte (417), 297 unten (427).

[5] 283 unten (408), 288 Mitte und unten (415), 297 unten (427).

[6] 283 unten (408), 288 unten (415), 290 Mitte (417), 297 unten (427).

[7] 297 unten (427).

[8] 288 unten (415).

[9] So wird Dionysius 226 Mitte (326) als Areopagita bezeichnet und 284 oben (408) zwischen Papst Klemens und Ignatius von Antiochien eingereiht, was darauf schließen läßt, daß Tapper in ihm den Apostelschüler erblickt. Die gefälschten Papstdekrete werden anscheinend — vgl 284 oben (408) und 287 oben (412) — für echt gehalten.

Für die historischen Mängel entschädigt uns Tapper durch eine Fülle spekulativer Erkenntnisse. Bei genauerem Zusehen finden sich bei ihm nicht weniger als sieben Beweise für den Opfercharakter der hl. Messe — alle aus den Begriffen 'sacrificium' und 'oblatio' entwickelt. In vierfacher Betrachtung erscheint die Konsekration als ein 'sacrificium verum', und in dreifacher Hinsicht wird Christus als das durch die Konsekration gegenwärtige Sacrificium dem himmlischen Vater dargebracht. Tapper liefert dadurch die Ansatzpunkte zu einer ganzen Reihe von Meßopfertheorien, die später von anderen Theologen ausgebildet worden sind.

Indem Tapper die Konsekration als 'facere sacrum' bezeichnet und im Anschluß an Thomas das 'facere sacrum' mit 'sacrificare' gleichsetzt [1], haben wir bei ihm den Hauptgedanken der sogenannten *Konsekrationstheorie*, die in neuerer Zeit von P. Josef Kramp S. J. [2] vertreten worden ist. Die Konsekration als Bereitung einer uns mit Gott einigenden Speise knüpft an Augustins berühmte Opferdefinition an [3] und könnte vielleicht als *Unionstheorie* bezeichnet werden. Nach dieser Richtung suchte P. Placidus Rupprecht O. S. B. [4] das Meßopfer zu erklären. Tappers dritte und vierte Auslegung der Konsekration beruhen auf der bekannten Thomas-Definition des Sacrificiums, das dann gegeben ist, wenn « circa rem oblatam aliquid fit » [5]. Einmal betrachtet Tapper Brot und Wein als Opfergabe, die durch die Konsekration eine 'innere Veränderung', nämlich die Wesensverwandlung durchmacht ; das andere Mal betrachtet er Christum, der durch die Konsekration eine neue Seinsweise, die sakramentale, erhält. In beiden Fällen haben wir es mit einer Veränderung — *Immutation* — der Opfergabe zu tun, die seit der unmittelbar nachtridentinischen Zeit bis auf unsere Tage von vielen Theologen für jedes Opfer und darum

[1] Vgl. oben S. 203. — Die Deutung von 'sacrificare' als 'sacrum facere' geht auf Isidor von Sevilla zurück : « Sacrificium dictum, quasi sacrum factum ». Etymologiarum lib. 6, cap. 19, n. 38 : MPL 82, 255.

[2] Die Opferanschauungen der römischen Meßliturgie. Regensburg [2]1924. — Opfergedanke und Meßliturgie. Regensburg [3-4]1923. — Zur Frage der Konsekrationstheorie. In : Theologische Quartalschrift. Tübingen. 104 (1923) 233-249.

[3] Vgl. oben S. 203.

[4] Der Mittler und sein Heilswerk. Sacrificium Mediatoris. Freiburg i. Br. 1924. — Sacrificium Mediatoris. Die Opferanschauungen des Aquinaten. In : Divus Thomas, Freiburg i. d. Schweiz 9 (1931) 293-308 ; 10 (1932) 59-78 und 514-530. — Der heilige Thomas und das Leidensgedächtnis in der Eucharistie. In : Theologische Quartalschrift. Rottenburg. 118 (1937) 403-436.

[5] II-II q. 85 a. 3 ad 3.

auch für das Meßopfer verlangt wird. Die Veränderung, die an Brot und Wein vor sich geht, ist zweifellos eine Besserstellung, eine *Melioration.* Ob nach Tappers Auffassung auch Christus durch den 'Erwerb' der neuen Seinsweise gewissermaßen bessergestellt wird, scheint mir nicht klar zu sein. Tapper spricht zwar von einer 'aquisitio' der neuen Seinsweise ; aber er redet auch vom 'vile tegumentum' der Brots- und Weinsgestalten [1] und nennt diese Gestalten eine 'humillima et quasi sordida vestis' [2]. Er legt damit den Gedanken an eine Erniedrigung, eine *Deterioration* der Opfergabe nahe.

Wenn man will, kann man bei Tapper auch einen Ansatzpunkt zur *Destruktionstheorie* finden, die für ein wahres Opfer die Zerstörung der Opfergabe verlangt. Tapper schreibt nämlich : « proprie videtur esse holocaustum, ut consecratur, et ratione subsequentis oblationis induit omnium generum sacrificii rationem » [3]. Da das 'holocaustum' in der völligen Zerstörung der Opfergabe bestand, scheint der Gedanke nahezuliegen, daß durch die Konsekration das Wesen von Brot und Wein 'zerstört' wird. Tapper spricht sich aber nicht näher darüber aus.

Wir haben gesehen, wie nach Tapper die Konsekration — ganz gleich auf welche Weise man sie betrachtet — nicht Selbstzweck ist, sondern wesentlich auf die Oblation der Opfergabe hinzielt. Tapper kennt eine dreifache Oblation : die Selbstopferung Christi, die mit der eucharistischen Gegenwart ohne weiteres gegeben ist und sich nicht auf die Dauer der Meßfeier beschränkt, ferner die Opferung durch den Priester als Diener und Werkzeug Christi, und schließlich die Opferung durch den Priester im Namen der Kirche. Alle diese Betrachtungsweisen der hl. Messe spielen in den verschiedenen *Oblationstheorien* eine Rolle.

Eine Kritik der verschiedenen Theorien, die Tapper andeutet, würde zu weit führen. Nur eines soll festgestellt werden : Tapper beachtet die vom Konzil von Trient betonte Einzigartigkeit oder Eigenart des Meßopfers, die in seiner wesentlichen Einheit mit dem Kreuzopfer besteht, viel zu wenig. Er geht von ganz allgemeinen Opferdefinitionen aus, die naturgemäß für ein absolutes, eigenständiges Opfer gelten und wendet sie vorbehaltlos auf die hl. Messe an. So legt er seinen Ausführungen besonders die allgemeine Sacrificiumsdefini-

[1] 284 unten (409).
[2] 291 Mitte (418).
[3] 289 Mitte (415).

tion des hl. Thomas zugrunde und übergeht vollständig, was Thomas über das Meßopfer geschrieben hat.

Am 8. Dezember 1551 — also bereits ein paar Jahre vor Drucklegung der *Explicatio* — hat Tapper seine Auffassungen von der hl. Messe den zu Trient versammelten Konzilstheologen vorgetragen [1]. Er scheint jedoch wenig Anklang gefunden zu haben ; denn kein Theologe, der nach ihm das Wort ergriffen hat, beruft sich auf ihn. Tapper steht im Dezember 1551 mit seinen Anschauungen anscheinend allein. Und im Sommer 1562, als die Konzilsverhandlungen über das Meßopfer wieder aufgenommen und zu Ende geführt wurden, scheint man den inzwischen Verstorbenen vergessen zu haben. Um so größer und nachhaltiger ist sein Einfluß auf die nachtridentinische Meßopfertheologie.

[1] Tappers Referat ist abgedruckt bei *Le Plat:* Monumentorum ad historiam Concilii Tridentini potissimum illustrandam spectantium amplissima collectio. Tomus IV. Lovanii 1787. 337-350.

Literarische Besprechungen.

Dogmatik.

K. Barth : Die kirchliche Dogmatik. II. Band, in 2 Halbbänden : *Die Lehre von Gott.* — Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag. 1940-1942. 787 ; x-898 SS.

Im Jahrgang 1939, S. 99-113, dieser Zeitschrift, hat Dr. J. Fehr den ersten Band dieser Dogmatik besprochen, der ebenfalls aus zwei Halbbänden von zusammen 1561 Seiten bestand. Angekündigt werden drei weitere Doppelbände über die Lehre von der Schöpfung, von der Versöhnung und von der Erlösung. Daß kein eigener Traktat über die Trinität in Aussicht genommen zu sein scheint, fällt auf, zumal nach der Ansicht Barths die Voranstellung der Lehre von Gott vor der der Trinität « eine seltsam allgemeine Gedankenlosigkeit » (I. Halbband, S. 292) sein soll. Gelangt das Werk im vorgesehenen Umfang zur Ausführung, so wird ihm an Zahl der Bände in deutscher Sprache auf katholischer Seite nur die Dogmatik des Mainzer Domdekans Dr. J. B. Heinrich, fortgesetzt von Konstantin Gutberlet, mit ihren 10 Bänden an die Seite gestellt werden können.

Unser zweiter Band ist der dogmatischen Lehre von Gott gewidmet, und zwar handelt er im ersten Halbband von der Erkenntnis Gottes und von seiner Wirklichkeit, d. h. von seinem Sein und seinen Vollkommenheiten. Gottes Sein wird wieder betrachtet als Tat, als Liebe und als Freiheit. Seine Vollkommenheiten werden dargestellt als solche der Liebe (Gnade und Heiligkeit, Barmherzigkeit und Gerechtigkeit, Geduld und Weisheit) und als solche der Freiheit (Einheit und Allgegenwart, Beständigkeit und Allmacht, Ewigkeit und Herrlichkeit). Dem zweiten Halbband fällt zu die Lehre von Gottes Gnadenwohl (Prädestinationslehre) und von Gottes Gericht (d. h. von den dogmatischen Grundfragen der Moral).

In der eingangs genannten Besprechung des ersten Bandes, der Prolegomena, drückt der tüchtige Barthkenner Dr. Fehr seine Verwunderung aus über den ungewohnten Umfang der Verhandlungen über die Fragen der Gotteserkenntnis. Aber zu den dortigen 1561 Seiten benötigt Barth auch in diesem Bande nochmals fast 300 Seiten (I. 1-287), und zwar mit reichlichem Kleindruck, für den gleichen Gegenstand : ein Zeichen wohl, daß diese Fragen ihn nicht in Ruhe lassen. Da aber die hier vertretenen Ansichten nicht von jenen der Prolegomena verschieden sind, die Dr. Fehr im obigen Referat trefflich charakterisiert hat, verweisen wir für diesen Abschnitt auf jene Ausführungen und begnügen uns mit dem Hinweis auf wenige, die theologische Beurteilung sehr interessierende Punkte.

Einmal offenbart uns Barth hier den tieferen Grund seiner leidenschaftlichen Gegnerschaft gegen jede natürliche Theologie und Ethik und

gegen die analogia entis insbesondere und erklärt uns die ganze Richtung seiner theologischen Tätigkeit. Führt man die Neuerungen des 16. Jahrh. auf zwei Grundprinzipien zurück, das formale, die Heilige Schrift als einzige Glaubensquelle, und das materielle, die Solafideslehre, so findet Barth (I. 140 f.), der Protestantismus habe das letztere nur halb verstanden und gewahrt, daß nämlich der Glaube allein die Rechtfertigung in Christus ergreife ; daß aber der Mensch auch alle wahre *Erkenntnis* Gottes nur durch den Glauben allein ergreife und die gefallene Menschennatur auch in Bezug auf die Vernunfterkenntnis nur Finsternis und Lüge sei, das sei schon von den Reformatoren nicht klar und folgerichtig genug betont worden. Bei den lutherischen und reformierten Dogmatikern des 17. und 18. Jahrh. sei dann unter dem Einfluß der Scholastik und des Humanismus die Erkenntnis dieser Verderbnis vergessen und eine natürliche Theologie neben der geoffenbarten gelehrt worden, ja der Rationalismus sei bis zur Leugnung der Offenbarung fortgeschritten. Zuletzt kam noch der national-sozialistische Staat mit dem Anspruch, die letzte und höchste Entwicklung der Religion sei die Religion der Rasse, des Volkes und seines Führers und damit die Zumutung, dieser neuen Offenbarung zulieb die evangelische Kirche umzuwandeln « in den Tempel des deutschen Natur- und Geschichtsmythus » (I. 194 f., Barmersynode von 1934). Barth hält diese Entwicklung für eine auf dem Boden der natürlichen Theologie logisch zwangsmäßige. « Der Logik der Sache gemäß müßte es überall da, wo man der natürlichen Theologie auch nur den kleinen Finger gibt, zur Leugnung der Offenbarung Gottes in Jesus Christus kommen » (I. 195). Von dieser Entwicklung gewarnt, beschloß Barth, der falschen Weichenstellung des 17. Jahrh. gegenüber « Remedur zu schaffen » (I. 274) durch strengste Durchführung der Solafideslehre, durch Leugnung aller natürlichen wahren Gotteserkenntnis und der Analogie des Seins.

Eine zweite Beobachtung, die sich aufdrängt, bezieht sich auf Barths Beurteilung der Beweise, die *für* die Berechtigung und Notwendigkeit der natürlichen Theologie und Seinsanalogie zu Gebote stehen, und jener, die er selber *gegen* sie vorzubringen hat.

Was er *gegen* die im Sinn der katholischen Theologen verstandenen analogia entis einzuwenden hat, betrachtet er für so wichtig, daß er sie für eine Erfindung des Antichrist hält (I. 90). Warum ? Einmal deshalb, weil die Lehre von der Seinsanalogie das Sein Gottes und das Sein des Geschöpfes auf « eine Ebene » stelle (I. 90, 656 u. der Sache nach öfter), was aber durch die richtig verstandene Analogielehre gerade ausgeschlossen wird. Ferner soll der aus der Analogie des Seins erkannte Gott nur eine Abstraktion sein (I. 91). Das ist unverständlich : denn so konkret und wirklich die Schöpfung, so konkret und wirklich muß doch auch in seiner Weise der sein, zu dessen Kenntnis die Schöpfung nach dem Gesetze der Kausalität führt. Eine weitere Schwierigkeit : die Seinsanalogie soll zu einer « wenigstens vorläufigen Teilung Gottes des Schöpfers und Gottes des Erlösers führen » (I. 87). Allein, richtig betrachtet, findet ja die « Teilung » gar nicht in Gott statt, sondern in der Erkenntnis des Menschen, der zu Gott aufsteigt durch die Werke Gottes. Gott hat die natürliche Welt-

ordnung geschaffen, aus deren Betrachtung der Mensch mit seiner natürlichen Vernunft Gott als den Schöpfer dieser Ordnung erkennen kann. Nicht ein anderer, sondern der gleiche Gott hat aber auch den Menschen in eine übernatürliche Ordnung der Gnade und Gotteskindschaft, der Erlösung und Beseligung erhoben, die wir aber einzig und allein durch die übernatürliche Offenbarung und ihre Annahme im Glauben erkennen können. Von diesem Unterschied einer natürlichen und übernatürlichen Ordnung scheint Barth keine Kenntnis zu haben, und da dürfte die Wurzel aller seiner Angriffe gegen die katholische Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis und der analogia entis zu finden sein. Schon von Luther bezeugt der gründliche Lutherforscher Denifle O. P. (Luther und Luthertum, 1905, S. 601, Anm. 2) : « Vom *Übernatürlichen* hatte eben Luther zeit seines Lebens *nie* einen Begriff ». Darum war für ihn die Verderbnis der Erbsünde nicht bloß der Verlust außer- und übernatürlicher Gaben, sondern die Verderbnis des ganzen Menschen. In gleicher Unkenntnis betont nun auch Barth besonders die totale Verderbnis des Menschen auf dem Gebiet seiner Vernunfterkenntnis. So verstehen wir auch den Vorwurf Barths gegen die katholische Lehre von der Erbsünde, sie verkenne wegen ihrer Lehre vom Verbleiben nach der Erbsünde eines guten Restes, des liberum arbitrium usw., den Ernst der Erbsünde. Sie sehe ob ihrer Seinsmetaphysik an der Gnade Gottes in Jesus Christus vorbei (II. 590). Der Irrtum liegt bei Barth, der wegen seinem falschen Ausgangspunkt, der Solafideslehre und Verkennung des Unterschiedes der natürlichen und der übernatürlichen Ordnung, an der Wahrheit der Offenbarung vorbeisieht. Unrichtig ist endlich auch die Behauptung, die natürliche Theologie führe mit logischer Notwendigkeit zur Leugnung der Offenbarung (I. 152, 195 usw.). Die Seinsanalogie führt zur Erkenntnis des Schöpfergottes, aber auch zur bescheidenen Erkenntnis, daß wir auf diesem Wege nur eine analoge Erkenntnis der göttlichen Vollkommenheiten erlangen können, die Gott in seinen Geschöpfen offenbart, nicht aber eine Erkenntnis des innergöttlichen Wesens und Lebens in sich und dessen Mitteilbarkeit und Mitteilung nach außen, worüber wir ganz angewiesen sind auf seine gnädige Offenbarung, aber, falls sie gegeben wird, auch verpflichtet sind zu ihrer Annahme. Siehe darüber z. B. *Garrigou-Lagrange*, De revel. 3ª ed. p. 170 ss. Wenn also die Rationalisten und liberalen Theologen von der natürlichen Theologie und der analogia entis abgeglitten sind bis zur Leugnung der christlichen Offenbarung, ja jeder Religion, so ist das eine unlogische, nicht aus der Natur der Sache, sondern aus menschlicher Vermessenheit erfolgte irrige Entwicklung. Das hätte Barth auch erfahren können aus der Geschichte der katholischen Theologie, in der die natürliche Gotteserkenntnis und die Seinsanalogie von jeher gelehrt wurde und gelehrt wird, ohne daß jenes Abgleiten je festzustellen gewesen wäre und ohne daß die Kirche je in Versuchung gekommen wäre, die Religion der Rasse oder des Blutes anzuerkennen. Bei dieser Lage der Dinge muß der katholische Theologe es als einen Rückfall in die Redeweise des 16. Jahrh. empfinden, wenn Barth den Gott der katholischen Theologie einen Götzen nennt, wie z. B. I. 92 oder sich Auslassungen erlaubt wie II. 591 : « Aber eben ihn (den in Jesus

Christus erkannten Gott) will ja die römische Theologie unter der Vokabel 'Gott' tatsächlich nicht verstanden wissen, sondern an seiner Stelle steht dort das Gottesbild des Seins, der Gottesbegriff der antiken Philosophie. Wir sagen: Dieses Gottesbild mag, wie es solchen Dämonengestalten zusteht, Vieles können. Es kann aber nicht eigentlich gebieten ».

Sind die von Barth gegen die Möglichkeit der natürlichen Gotteserkenntnis vorgebrachten Gründe nicht wirksam, so ist ebenso unhaltbar, was er gegen die Beweise *für* diese Möglichkeit vorbringt. Er nimmt es damit sehr leicht. « So imponierend sind die Leistungen der natürlichen Theologie in keiner ihrer Gestalten, daß wir unter dem Druck dieser Leistungen nun etwa konstatieren müßten: Gott, der wirkliche Gott *ist* natürlich erkennbar » (I. 95). Über die so klaren Zeugnisse des A. und N. Testamentes hilft er sich hinweg mit der Unterscheidung einer Hauptlinie (Sola Fides) und einer Nebenlinie (natürliche Erkenntnis), die sich jener anzugleichen hat (I. 112 ff.). Einen consensus ecclesiae für die natürliche Gotteserkenntnis von den Zeiten der Apostel und der Martyrer an — er hätte auch die alttestamentliche Synagoge dazu nehmen können, für deren Glauben Weisheit Kap. 13 ein so glänzendes Zeugnis ablegt —, über Augustinus, Thomas, die Scholastik und die verschiedenen altprotestantischen Denominationen gibt Barth zu (I. 140 f.), erklärt aber die Beständigkeit dieser Lehre mit den Worten: «Die Vitalität der natürlichen Theologie ist die Vitalität des Menschen als solchen » (I. 185), d. h. in Barth'scher Sprache: des Menschen in Finsternis und Lüge. Die Gottesbeweise aus der natürlichen Vernunft und der Schöpfung, die z. B. der hl. Thomas und seine Kommentatoren in dessen fünf Wegen (S. Th. I q. 2 a. 3) so überzeugend darlegen, scheint Barth nicht zu kennen oder jedenfalls in ihrer Kraft nicht würdigen zu können.

An dritter Stelle scheint sehr bemerkenswert, wie Barth, trotz seiner Ablehnung der analogia entis, sie doch benötigt und wie er sie in eine analogia fidei, eine ganz auf dem Glauben beruhende Analogie umwandeln will. Will auch die dialektische Theologie überhaupt über Gott reden, so muß sie es eben in Begriffen tun, die durch die menschliche Sprache ihr geboten werden. Diese können aber von Gott nicht im gleichen und nicht im ganz ungleichen Sinn angewendet werden, sondern nur in einem ähnlichen, analogen. So ist Barth « keine andere Wahl gelassen, als zunächst zu diesen Begriffen zu greifen » (I. 254). Sie müssen aber von der Gefahr, die in der Analogie lauert, befreit werden (ibid.). Das geschieht dadurch, daß Gott sie anzuwenden erlaubt und befiehlt und so ihnen von sich aus die Wahrheit mitteilt, die ihnen selber nicht eigen ist (I. 254 ff.). « Es bleibt dabei, daß unsere Anschauungsbilder, Begriffsbilder und Wortbilder keine Bilder Gottes sind und auch nicht sein können als solche. *Sie werden es. Sie werden wahr* » (I. 218). Wie kommt nun mit diesen Begriffen die Erkenntnis Gottes in den menschlichen Verstand hinein? « In Jesus Christus », antwortet Barth (I. 167): « Also ist Jesus Christus die Erkennbarkeit Gottes von uns her, wie er die Gnade Gottes selber ist und also auch Gottes Erkennbarkeit von Gott her ». Aber wiederum: « Inwiefern sind wir, wir selber in Jesus Christus und nicht draußen, sondern

drinnen bei Gott ? ... Wir sind drinnen kraft dessen, daß Jesus Christus in Ewigkeit für uns ist. Wir sind drinnen im Heiligen Geist. Wir sind drinnen im Glauben, ... dreimal dieselbe Antwort » (I. 179). Viele Worte, aber alle, im Sinne Barths genommen, bringen keine Einsicht, auch wenn mit Barth die Kirche noch mitgenannt wird. Denn die Gnade ist nach Barth « im Gegensatz zum römisch-katholischen Gnadenbegriff » (I. 397 ff.) nicht eine Gabe Gottes, die das Sein und die Kräfte der Seele in die Übernatur erhebt, sondern sie ist Gott selber. Unsere Glaubenserkenntnis ist nicht etwa, wie nach katholischer Lehre, eine Betätigung des eigenen Erkenntnisvermögens unter der Anregung der göttlichen Gnade — fides est assensus intellectus ad divinam revelationem ex imperio voluntatis motae per gratiam (vgl. S. Th. II-II q. 2 a. 1, 2 etc.) — nein, Barth schließt (I. 218) ausdrücklich aus, daß etwa der Mensch in den analogen Begriffen « ein eigenes Vermögen » — vielleicht ein durch die Offenbarung und den Glauben erwecktes und aktualisiertes Vermögen — für Gott besitze. Der Glaube sei (I. 177, 218) ein Werk des Heiligen Geistes, eine neue Geburt aus Gott, ein Sein im Sohne Gottes. Wie soll das verstanden werden ? Eine innere Umwandlung des menschlichen Seins, wie nach katholischer Lehre die heiligmachende Gnade sie bewirkt, ist nach Barth (I. 397 ff.) mit der Ablehnung der katholischen Lehre ausgeschlossen. Unser Sein bleibt unser Sein. Aber: «Das Sein, das wir als unser eigenes in uns selber finden, wird immer das Sein in der Feindschaft Gottes sein. Eben dieses Sein aber ist Lüge » (I. 177) und Finsternis. « Auch der wiedergeborene Mensch muß sich selbst immer wieder als den Nichtwiedergeborenen erkennen » (I. 161, 166 ff.). Das neue Sein und die neue Erkenntnis können nicht gnadenvoll zu eigen gegebenes Sein und Erkennen des Menschen, sondern nur das dem Menschen « imputierte » Sein und Erkennen Jesu Christi sein. Das Wort meidet Barth, die Sache ist da. Der gläubige Mensch ist nicht nur gerechtfertigt durch die zugerechnete Gerechtigkeit Jesu Christi, sondern erkennt auch die Wahrheit nur durch die zugerechnete Erkenntnis Jesu Christi.

Bei dieser ganzen Barth'schen Erkenntnislehre ist es schwer, einen sichern Ausgangspunkt für eine theologische Wissenschaft zu ersehen. Die menschlichen Begriffe sind nur wahr in dem Sinne und Maß, als sie vom Werke Gottes erlaubt und geboten sind. Das Wort Gottes in der Bibel ist von Menschen verfaßt und darum behaftet mit der menschlichen Irrtumsfähigkeit. Die Kirche, nach Barth, die Gemeinde derer, die an ihre Auserwählung in Christus glauben und damit auserwählt sind, ist als solche notwendig unsichtbar, mag Barth sie noch so sehr als sichtbar bezeichnen ; überdies ist sie in ihrer Verkündigung des Wortes Gottes, weil aus Menschen bestehend, auch selbst fehlbar und muß von den Theologen überwacht und kontrolliert werden (II. 1 f.) ; diese hinwiederum sind auch fehlbare Menschen und auch auf den sensus communis, den Glauben der frommen Gemeinde als Norm angewiesen, die selbst wieder fehlbar ist (II. 580 f.). Bei einer solchen Auffassung ist nach dem Begriff, den die katholische Theologie von einer Wissenschaft hat, eine *Wissenschaft* der Dogmatik, überhaupt nicht möglich. Eine solche hat die in der Offen-

barung, in Schrift und Tradition enthaltenen und von der unfehlbaren Kirche gelehrten Wahrheiten im Glauben aufzunehmen, in wissenschaftliche Begriffe zu fassen, in ein einheitliches System zu ordnen, aus den Offenbarungsquellen gegen die Häretiker und aus der Vernunft gegen die Ungläubigen zu verteidigen, durch ihre spekulative Durchdringung zu erklären, zu entwickeln und dem Verstehen einigermaßen nahezubringen. All das ist bei den erkenntnistheoretischen Grundsätzen Barths unmöglich. So ist also vom Standpunkt der katholischen Theologie zum vorneherein über Barths Dogmatik als Ganzes kein anderes als ein ablehnendes Urteil zu erwarten. Volle Zustimmung kann sie aussprechen zur Ablehnung alles Rationalismus und Liberalismus, alles Pantheismus und Materialismus, aller Ethiksysteme ohne Gott, wenn auch nicht zu den Begründungen dieser Ablehnung. Wo aber die positive Aufrichtung des Lehrgebäudes beginnt, da muß auch unsere Ablehnung beginnen. Der Rezensent hält es aber für unmöglich, auf alle Einzelheiten einzugehen, wo eine abweichende Ansicht anzumerken wäre und muß sich auf weniges Charakteristisches beschränken.

Infolge seiner Ablehnung der natürlichen Theologie fehlt dem Barth'schen Dogmatikgebäude die Vorhalle, die Apologetik, gegen die er sich wiederholt ausspricht (I. 6 f., 102 ff. ; II. 575 ff.). Damit geht aber auch die Einsicht in die *Vernünftigkeit* und die sittliche Würde und Güte des Glaubensaktes verloren. Denn damit der Mensch kluger- und sittlicherweise seinen Verstand der Offenbarungswahrheit unterwerfen, d. h. glauben kann, muß er zuerst wissen, daß Gott existiert und sich sicher geoffenbart hat. « Qui credit cito, levis corde est » (Eccli. 19, 4). Selbst der Heiland hätte die ungläubigen Juden von Sünde freigesprochen, wenn er seine Sendung nicht durch Wunder glaubwürdig gemacht hätte (Joh. 15, 24). Das Vatikanum hat in seiner Definition auf die von der Offenbarung selbst (I. Petr. 3, 15 ; Rom. 12, 1) geforderte Voraussetzung des Glaubensaktes ausdrücklich hingewiesen : « Ut nihilomines fides nostra obsequium rationi consentaneum (Rom. 12, 1) esset, voluit Deus cum internis Spiritus Sancti auxiliis externa iungi revelationis suae *argumenta*, ... imprimis miracula et prophetias » (Denz. 1790). Es ist schwer begreiflich, daß Barth in den zwei dicken Bänden, in denen er so oft auf die natürliche Theologie und die analogia entis unter schwerster Verurteilung der katholischen Lehre zu sprechen kommt, nie irgendwelches Verständnis zeigt für diese Sorge der katholischen Lehre, die dem Sinne der Offenbarung und der Würde des übernatürlichen Glaubens so viel besser entspricht, als der Ausspruch Barths vom Glauben als einem Wissen, « welches man ... nur entweder haben oder eben nicht haben kann » (II. 576).

Eine natürliche Folge der verfehlten Auffassung von der Bedeutung der menschlichen Begriffe und der natürlichen Verstandestätigkeit für die Theologie ist wohl auch die große Willkür und Sorglosigkeit Barths in der Behandlung dieser Begriffe und in der lockeren Form der Beweisführung. Die Begriffe scheinen sich zu wenden und zu drehen nach Bedarf und Wunsch. Vergleiche z. B. wie vielerlei die Freiheit Gottes zu bedeuten hat (II. 338 ff.) : Herr sein, durch sich selbst begründet, bestimmt und

bewegt sein, mit sich selbst anfangen, auch des eigenen Seins nicht bedürfen um zu sein usw. Besonders ungern vermißt man eine strengere logische Beweisführung. Barth würde es vielleicht als einen Rückfall ins Mittelalter oder gar ins Heidentum betrachten, wenn man ihn an das aristotelische: Ἐπίδειξιν δὲ λέγω τὸν ἐπιστημονικὸν συλλογισμόν (I. Anal. post. l. 4 n. 9) erinnern wollte; allein das Grundgesetz wissenschaftlicher Beweisführung ist doch darin ausgedrückt. Freilich ist es leichter, seinen Redestrom in den Wellen verschwommener Begriffe sanft oder nach Bedarf auch affektvoll erregt zu seinem Ziel, der Zustimmung der Leser, dahingleiten zu lassen. Aber der ernste Leser findet sich ob dem Kunststück enttäuscht. Er will überzeugt, nicht überredet sein. Bei Barth verbindet sich der Mangel einer streng wissenschaftlichen Form zugleich mit einer unendlichen Weitschweifigkeit und zahllosen Wiederholungen der Lieblingsideen, so daß die Lesung eine wahre Mühsal darstellt. Bei einer strengeren logischen Form und schärferen Bestimmung der Begriffe hätte der Inhalt des ganzen zweiten Bandes zum Vorteil des Verständnisses des Lesers leicht auf die Hälfte des jetzigen Raumes beschränkt werden können.

Suchen wir zunächst einen Überblick zu gewinnen über Barths Lehre von Gottes Sein und Gottes Vollkommenheiten (erster Halbband), mit Anführung der uns besonders auffallenden Aufstellungen. 1. *Gottes Sein ist Tat*, Ereignis, freies Leben, in dem aber Zorn, Reue usw. *nicht* bildlich zu verstehen sind (I. 296). Auch ist Gott nicht « reiner Geist », sondern « Einheit von Geist und Natur » (I. 300). « Wenn Gott nämlich keine Natur hat, wenn er jener chemisch gereinigte, absolute Geist ist, dann tut er auch nichts, dann kann er sogar nichts tun » (I. 299). Diese « Einheit von Geist und Natur » ist « das Sein als Person », « das Ich, das um sich selber weiß, das sich selber will », sich selber setzt und unterscheidet und eben in diesem Akte seiner Machtvollkommenheit in vollem Genügen sich selber ist » (I. 300). Dieses Sein ist ein « in sich bewegtes » und « durch sich selbst bewegtes » und « so bewegendes Sein » (I. 301). Diese Selbstbewegung Gottes ist seine « *eigene, bewußte, gewollte, vollbrachte Entscheidung* » (I. 304). 2. Ähnlich wird durchgeführt: « *Gottes Sein als der Liebende* », wo die Liebe als das Personbildende erscheint (I. 318 ff.). « Der Mensch *ist* nicht Person, sondern er *wird* es auf Grund dessen, daß er von Gott geliebt wird und Gott wieder lieben darf » (I. 319). Folgt eine lange Auseinandersetzung über die Persönlichkeit Gottes mit der Scholastik, mit Hegel, Strauß, Ritschl, Feuerbach u. a. (I. 323-334). 3. Das Wesen Gottes wird endlich bestimmt als *Gottes Sein in der Freiheit*. I. 343: « Eben diese Freiheit zu existieren, die er in seiner Offenbarung ausübt, ist dieselbe, die ihm auch in sich selber ... eigen ist ». Anschließend (I. 345 f.) findet sich eine vollständig unbegründete Polemik gegen Diekamp und die katholische Dogmatik, gegen die auch I. 349 Einspruch erhoben wird, als ob sie, im Widerspruch zu Thomas von Aquin's Grundsatz: Deus non est in genere, « bei jeder Gelegenheit auf den Gott und das, was nicht Gott ist, umfassenden Begriff des Seins » zurückgreife usw. Nach I. 353 (u. 532, 555) ist in Gott selber eine ganze Fülle der *Bewegung*, in dieser Bewegung unterscheidet er sich von einem Götzen als der Freibewegte.

Nach I. 355 gibt es im Sein und Willen Gottes *selbst* eine Verschiedenheit, die die Einheit nicht aufhebt, sondern als *göttliche* bestätigt. « Es würde Vergötzung Gottes bedeuten, das *nicht* festzustellen, da es in Gottes Offenbarung unzweideutig so festgestellt ist ».

Über Gottes Vollkommenheiten im allgemeinen wird I. 362 der « Leitsatz » aufgestellt : « Gott lebt sein vollkommenes Wesen in der Fülle vieler, einzelner und unterschiedener Vollkommenheiten, deren jede für sich und mit allen andern zusammen darin vollkommen ist, daß sie, sei es als eine Gestalt der Liebe, in der Gott frei ist, sei es als eine Gestalt der Freiheit, in der Gott liebt, nichts anderes als Gott selber, sein eines, einfaches, ihm eigenes Wesen ist ». Sind damit die Vollkommenheiten Gottes als *in Gott selbst* unterschieden behauptet, unterschieden auch *vor* der Tätigkeit des menschlichen Verstandes und unabhängig von ihm, oder ist die Unterscheidung erst von unserem Verstande gemacht ? Ist die Unterscheidung eine distinctio realis oder eine distinctio rationis cum fundamento in re imperfecto ? Der Leitsatz gibt darüber keine Klarheit, die folgenden 30 Seiten ebensowenig. Auf eine reale Unterscheidung bei Barth scheint aber hinzuweisen, daß der hl. Thomas, der S. Th. I q. 3 a. 3 ad 1 ; q. 13 a. 12 c ; C. G. I 35, eine distinctio rationis cum fundamento in re imperfecto lehrt, unter die *Seminominalisten* gerechnet wird ! (I. 369). I. 503 ; I. 374 wird gefordert, daß anerkannt werde, « daß Gottes Wesen *über* dem Gegensatz von simplicitas und multiplicitas steht und beide in sich schließt und vereinigt ». Siehe auch I. 377, 384. In vollem Gegensatz dazu steht (I. 422) : « Eben als Gerechter erbarmt sich Gott, indem die Gerechtigkeit Gottes selber Gottes Barmherzigkeit ist ».

Die einzelnen Vollkommenheiten Gottes werden eingeteilt in die der göttlichen Liebe und die der göttlichen Freiheit und besprochen nach den beiden Leitsätzen : « Die Göttlichkeit der Liebe Gottes besteht und bewährt sich darin, daß Gott in sich selber und in allen seinen Werken gnädig, barmherzig und geduldig und eben damit auch heilig und gerecht und weise ist » (I. 394-495) ; und « Die Göttlichkeit der Freiheit Gottes besteht und bewährt sich darin, daß Gott in sich selber und in allen seinen Werken Einer, beständig und ewig und eben damit auch allgegenwärtig, allmächtig und herrlich ist » (I. 495-764). Überall zieht sich die Unklarheit hindurch, ob eigentlich von den göttlichen Eigenschaften, wie sie sich in unseren Begriffen unterscheiden, oder von denselben, wie sie in Gott eins sind, gesprochen ist. Tiefer zu hängen ist unbedingt die Behauptung (I. 500), es sei gegenüber dem kirchlichen Altertum und Mittelalter erst die Reformation des 16. Jahrh. und hier insbesondere die calvinische Reformation gewesen, die die Einzigkeit Gottes ernstlich und allumfassend in das praktische Leben der Kirche eingeführt habe. Etwa durch die Bekämpfung der Heiligenverehrung und den Bildersturm ? Eigentümliche Begriffe setzen folgende Sätze voraus (I. 527) : « Der christliche Gottesbegriff jedenfalls wird gesprengt und aufgelöst, wenn Gott absolute Raumlosigkeit zugeschrieben wird. Raumlosigkeit heißt Distanzlosigkeit und Distanzlosigkeit heißt Identität. Die Allgegenwart Gottes im christlichen Sinn des Begriffes bedeutet im Gegensatz dazu gerade das, daß Gott als der

Eine einen Raum, seinen eigenen Raum hat und gerade kraft dieser seiner Räumlichkeit der Dreieinige und der Herr aller anderen und *so* der Eine in Allen und über Allem sein kann ». Siehe auch I. 529, 535. S. 585 ff. scheint im Wesen Gottes selbst eine Sukzession von Akten gefordert zu werden, « damit nicht der Tod Gott und also Gott tot sei ». I. 587 : « Eben als der Eine ist er allgegenwärtig. Eben als der Beständige ist er allmächtig ». Nach I. 600 ff. soll Thomas von Aquin protestantische Theologen auf falsche Fährte geführt haben durch seine Aufstellung, Gott sei allmächtig, « quia potest omnia possibilia absoluta » (S. Th. I q. 25 a. 3). « Darin ist Gott der Allmächtige, daß er und *er allein* und *endgiltig* darüber... verfügt und entscheidet, was ihm selbst, eben damit aber auch darüber, was überhaupt möglich und unmöglich ist » (I. 601).

In der Besprechung des göttlichen Wissens ist verhältnismäßig ausführlich (I. 640-661) die Kontroverse über die scientia media samt ihrem Widerhall in der lutherischen und calvinischen Theologie besprochen. Die Standpunkte werden mit anerkennenswerter Objektivität nach Diekamp, Bartmann und Pohle dargelegt ; den Thomisten wird das Zeugnis ausgestellt, « daß die Sache der evangelischen Gnadenlehre, *in diesem Punkte in der katholischen Theologie besser verteidigt worden ist*, als es sogar die Opposition (gegen den Molinismus) unter unseren Orthodoxen (von den andern und von den späteren nicht zu reden) getan hat » (I. 651 f.). Dennoch findet er einen endgiltigen und grundsätzlichen Sieg des Thomismus auf dem Boden der katholischen Theologie ausgeschlossen. Das Hindernis ist die dem Thomismus und Molinismus gemeinsame analogia entis. « Denn eine effektive Überwindung des Molinismus ist nur dann möglich, wenn das Denken in einem Gott-Kreatur-System, das Denken im Rahmen der analogia entis grundsätzlich aufgegeben wird » (I. 657). Dieser Akt der Zusammenstellung Gottes und der Kreatur auf der einen Ebene des Seins « ist die Grundanschauung des ganzen römisch-katholischen Systems bis in alle seine Einzelheiten. Dieser Akt ist der Grundakt seiner Gnadenlehre, seiner Sakramentenlehre, seiner Lehre von der Kirche, von Schrift und Tradition, vom römischen Primat und von der Unfehlbarkeit des Papstes, der Grundakt von seiner Marienlehre vor allem » (ibid.). Groß in der Tat ist in den Augen Barths der Schuldkonto der analogia entis und dabei steht fest, daß er sie falsch auffaßt. Dazu sind die Thomisten noch die Hauptschuldigen. « Gerade für die große Truglehre von der analogia entis als Grundschema katholischen Denkens und Lehrens hat die thomistische Schule ja viel mehr getan als ihre Gegner. Gerade dieses Grundschema ist nirgends so sicher begründet wie bei Thomas von Aquin selber » (ibid.). I. 688 ff. wird polemisiert gegen den katholischen Begriff von der Ewigkeit Gottes und I. 693 (u. 721) auch in Gott ein *Vorher* und *Nachher*, ja sogar in der Trinität, postuliert und I. 701 von einer Zeit in Gott geredet vor der Schöpfung. Dort findet sich auch folgender Begriff der Kirche : « In dieser Zeit hat er die Kirche beschlossen als die Gemeinschaft derer, die durch seinen Heiligen Geist zum Glauben an sein Wort erweckt und in diesem Glauben erhalten werden sollten und eben damit schon das Ziel alles seines Wollens : die Errettung aller Glaubenden und ihre Seligkeit

in seinem eigenen ewigen Nachher ». Wie diese Kirche I. 762 ff. als *sichtbare* gefeiert werden kann, anders als im « dialektischen Sinn », d. h. sichtbar für Gott, unsichtbar für uns Menschen, ist nicht einzusehen.

In der Lehre über die Prädestination (II. 1-563) beschäftigt sich Barth besonders mit den verschiedenen Auffassungen der Calviner, der Supra- und Infralapsarier, Gomaristen und Arminianer etc., die für uns weniger Interesse haben. Die Wichtigkeit der Prädestination in seinem System drückt Barth aus mit den Worten (II. 86), sie sei « die Bestimmung der Entscheidung, in welcher Gott Gott ist ! Er bedauert im Vorwort (II. S. VII), in der Prädestinationslehre von Calvin abweichen zu müssen, aber er stellt diese Abweichungen nirgends kurz und klar zusammen. Wenn der Rezensent richtig verstanden hat, so würde sie darin bestehen, daß Calvin in signo priore rationis (um mit den Scholastikern zu reden) den einen Teil der Menschheit zur Seligkeit, den andern zur Verdammnis bestimmt hätte ; in signo altero hätte er dann in Jesus Christus die ersteren zur Rechtfertigung durch den Glauben, nicht zwar cogendo, aber necessitando, determiniert, die letzteren ebenso zum Unglauben und zum Beharren darin. Nach Barth hat der Dreieinige in signo priore Jesus Christus prädestiniert als das Sühnopfer für alle Menschen, in signo posteriore hat er ante praevisa merita die einen zum Glauben und zur Seligkeit wirksam non cogendo (nec necessitando ?) berufen, die andern permittendo ihrem Unglauben und der Verdammnis überlassen. II. 110 : « Das Prädestinationsdogma besteht also in seiner einfachsten und umfassendsten Form in dem Satze : die göttliche Prädestination ist die Erwählung Jesu Christi ». Und II. 171 : « Im Anfang bei Gott, d. h. in Gottes Ratschluß, der der Existenz, der der Möglichkeit und Wirklichkeit aller seiner Kreatur vorangeht, ist als Erstes der Beschluß, dessen Ausführung Jesus Christus heißt und ist ». Vorausgesetzt, unsere Auffassung treffe wesentlich die Lehre Barths richtig, so ist seine Abweichung von Calvin eine sehr bedeutende. Wie weit seine Lehre aber auch von der katholischen abweicht, zeigt seine Zustimmung zur calvinischen Lehre, « daß wir uns im Glauben daran zu halten haben und halten dürfen, daß wir erwählt und also nicht verworfen seien » (II. 183). So kommt es auch zur widersinnigen Behauptung (II. 563) : « Er (Gott) will, daß der Verworfene glaube und als Glaubender ein *erwählter* Verworfener sei ».

Nur ein kurzer Blick sei bei der großen Ausdehnung, die unsere Besprechung schon gewonnen hat, auf den Schlußabschnitt geworfen, der den Titel : « Gottes Gebot » führt und die Grundprinzipien der Moral behandelt, einen Gegenstand also, ser seit der Teilung der theologischen Disziplinen in das Gebiet der Moral fällt. Barth hat ihn wohl deshalb in seine Dogmatik einbezogen, um seine Solafideslehre auch in ihrer Ausdehnung auf die Erkenntnis der Sittenlehre zu betonen und einzuschärfen. Auch hier können wir ihm beistimmen in seiner Verwerfung aller Systeme, die eine Sittenlehre ohne Begründung und Sanktion in einem persönlichen Gott aufzubauen versuchen. Er geht aber auch hier in die Irre, wenn er eine natürliche Sittenlehre, die auf Gott, den Schöpfer aller Dinge, sich gründet und der übernatürlichen Offenbarung sich unterordnet, schroff

zurückweist, wie er es gegenüber der katholischen Lehre tut. Er skizziert diese nach J. Mausbach (Chr. kath. Ethik, in Kultur der Gegenwart I. 4, S. 540) und lehnt sie ab. Warum ? Weil sie « auf der Grundanschauung von der im Begriff des Seins hergestellten Harmonie ... von Mensch und Gott » beruht (II. 588 ff.). Also wieder die mißverstandene, « gefährliche » Analogie des Seins ! Die Verwerfung « gilt aber von der Moraltheologie ebenso wie von der Moralphilosophie der katholischen Lehre, von ihrer aristotelischen ebenso wie von ihrer paulinischen Tugendlehre. Denn von jenem Unterbau her zieht sich die entscheidende Verkennung Gottes und des Menschen durch das ganze Gebäude dieser Sittenlehre ... Sie hat das Christliche entleert zum Zwecke dieses Mit- und Nebeneinander » (II. 592). Es ist wohl nicht näher einzugehen auf die Theorie Barths, wie ausschließlich der Glaube an Jesus Christus die einzige Quelle wahrer sittlicher Erkenntnis, Verpflichtung und Vergeltung sei und welche Folgen sich daraus ergaben, z. B. für alle Werke der Ungläubigen usw.

Im Gesamteindruck dieses ganzen zweiten Bandes erscheint Barths dogmatische Lehre als ein energischer Versuch zur strengsten Durchführung der Losung : Sola fides. Diese Parole hat im 15. Jahrh. die Einheit der Kirche Christi im Abendland zerrissen und nicht vermocht, ihre Anhänger unter sich in der Einheit zusammenzuhalten. Schisma enim est unitas ipsa (Tert. De praescript. c. 42). Wird die Schar derer, die heute der verschärften Losung Barths folgen, einen größeren Einigungserfolg haben ? Jedenfalls zu einer Einigung mit der Mutterkirche wird Barths Werk nach menschlicher Voraussicht kaum etwas beitragen. Aber wo der Menschen Macht versagt, versagt nicht die Allmacht Gottes, von der wir die Erfüllung der Verheißung : Et fiet unum ovile et unus pastor (Joh. 10, 16) erhoffen und erflehen. In diesem Sinn verständen wir so gern und wenden wir an die drei Schlußworte Barths : Veni Creator Spiritus.

Einsiedeln. *Meinrad Benz* O. S. B.

Moraltheologie.

Die deutsche Thomas-Ausgabe. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der Summa theologica, Bd. 11 : *Grundlagen der menschlichen Handlung.* (I-II 49-70). — Salzburg, A. Pustet. 1940. [19]-693 SS.

Mit diesem Bande eröffnet die deutsche Thomasausgabe die stattliche Reihe von 16 Bänden, die der Pars Secunda, dem moraltheologischen Teile der Summa gewidmet sind. Der Titel dieses 11. Bandes ist in etwa irreführend ; denn Grundlagen des menschlichen Handelns sind nicht nur die sog. Gehaben, Tugenden und Laster, sondern ebenso, wenn auch in einem andern Sinne, Gesetz und Gnade, von denen aber erst in den folgenden Bänden die Rede ist. Außerdem sind auch diese Grundlagen des sittlichen Handelns hier nur ganz im allgemeinen behandelt, während die II-II der Summa diese Tugenden und Laster im einzelnen zum Gegenstande hat.

Die *Übersetzung* von P. *Heinrich Christmann* und P. *Fridolin Utz* O.P. ist auch in diesem Bande wiederum sehr sorgfältig, genau und gefällig. Ein Vergleich mit früheren Bänden läßt das lobenswerte Bestreben der Herausgeber erkennen, die Übertragung der lateinischen Fachtermini bei aller Stabilität einer steten Nachprüfung zu unterziehen, um auf diese Weise eine möglichst gute Übersetzung zu erreichen. Die Schwierigkeiten eines solchen Unternehmens sind ganz beträchtliche ; denn eine deutsche Fachsprache für thomistische Philosophie und Theologie muß ja erst noch erarbeitet werden. Die deutsche Thomasausgabe dürfte nun mit ihrer einfach schlichten, aber wahrhaft deutsch gedachten Übersetzung einen schon ganz wesentlichen Beitrag zu diesem Ziele geschaffen haben. Hier fehlt jede unnatürliche, erzwungene und erkünstelte Wortschöpfung und Satzbildung, die bei anderen neuesten Unternehmungen ähnlicher Art die Lektüre des Thomastextes geradezu zu einer Qual machen ! Wo aber bestimmte Termini erst gebildet werden müssen, wie z. B. in diesem Bande der Grundbegriff des « Gehabens », geschieht dies mit vorbildlicher Zurückhaltung und Nüchternheit. Ein dringendes Bedürfnis wäre bei einer allfälligen Neuauflage lediglich die durchgehende Vereinheitlichung der wichtigeren philosophischen und theologischen Fachausdrücke des deutschen Textes ; denn die schon erwähnte fortlaufende Verbesserung der Übersetzung bedingt natürlich eine teilweise Unbeständigkeit in der deutschen Terminologie, die selbstverständlich die Benützung des deutschen Textes erschweren muß. Weniger verständlich muß hingegen jedes sachlich nicht gerechtfertigte Hin- und Herschwanken in der Terminologie innerhalb desselben Bandes erscheinen. Auch dieser Band ist nicht ganz frei von diesem Fehler. Auf den ersten 20 Seiten begegnen wir z. B. nicht weniger als fünf verschiedenen Wendungen, die den lateinischen Begriff der « potentia » in seiner stets gleichbleibenden weitesten, metaphysischen Bedeutung wiedergeben sollen : Empfänglichkeit, Empfangsbereitschaft, Wesensanlage, Bestimmbarkeit, offen sein. Ebenso wird der Begriff des « actus » im Sinne einer Tätigkeit bald mit Akt, bald mit Tätigkeit oder gar Betätigung übersetzt, wobei die sehr häufige Verwendung des Fremdwortes « Akt » außerdem dem sonst streng gewahrten Grundsatze widerspricht, nach Möglichkeit Fremdwörter durch gute deutsche Ausdrücke zu ersetzen. Wer immer sich in der Sprache des Aquinaten auskennt, weiß, daß nicht zuletzt seine terminologische Beständigkeit seine viel gerühmte Klarheit und Einfachheit bedingt. Dieses Ideal hat selbstverständlich auch eine Thomasübersetzung zu verwirklichen, soweit dies die Sprache der Übersetzung überhaupt zuläßt. Der Gerechtigkeit halber sei aber hier hervorgehoben, daß die deutsche Thomasausgabe im allgemeinen diese Forderung in bemerkenswertem Maße erfüllt. Es sei hier nur an die Begriffe Gehaben, Vermögen, Tüchtigkeit, Tugend, Verstand und Vernunft, Strebevermögen, Willen usw. erinnert, die alle kaum je durch andere Ausdrücke ersetzt werden. Es ist klar, daß nur auf diesem Wege eine feste und eindeutige deutsche theologisch-philosophische Fachsprache erzielt werden kann.

Der *Kommentar* und die *Anmerkungen* dieses Bandes sind das Werk von P. *Fr. Utz.* Auch in diesem Bande ist die prinzipielle Frage immer

noch nicht gelöst, was eigentlich in die Anmerkungen gehört und was ausschließlich Sache des Kommentars ist. Vieles, was hier im Kommentar steht, könnte jedenfalls mit viel mehr Recht den Anmerkungen zugeteilt werden. Anderseits sind aber mehrere Anmerkungen ohne die ausführlichen Erörterungen des Kommentars nicht verständlich. Und schließlich scheint mir diese Art der Kommentierung die Zweckmäßigkeit einer eigenen Abteilung von Anmerkungen in Frage zu stellen. Man gewinnt den Eindruck, daß die verhältnismäßig wenigen Anmerkungen (56) lediglich ein schon bestehendes Schema auszufüllen haben. Sicher ist das Problem Anmerkungen-Kommentar noch nicht befriedigend gelöst.

Der Kommentar selber verdient aber hohes Lob. Rein theologisch-wissenschaftlich gesehen dürfte er wohl als der bisher beste Kommentar der deutschen Thomasausgabe angesprochen werden. Utz begnügt sich nicht damit, die traditionelle Habitus- und Tugendlehre der thomistischen Schule darzustellen, sondern wird dem Thomastexte auch als geschichtlichem Gebilde gerecht. Das ist beste Thomasinterpretation ! Wenn auch manches, selbst wichtiges und wesentliches, angesichts der Stoffülle einerseits und des beschränkten Raumes anderseits, nicht mit der gleichen Gründlichkeit und Tiefe behandelt werden konnte, dürfte dieser Kommentar vor allem den Fachtheologen interessieren und ihm wertvollste Anregungen bieten. Sollte diese Art der Kommentierung für die zukünftigen Bände richtunggebend sein, darf man füglich von einer eigentlichen Neuorientierung der deutschen Thomasausgabe sprechen, und zwar im Sinne einer ganz wesentlichen Annäherung an die theologische Fachliteratur. Aber gerade diese Tatsache wird einige Bedenken aufkommen lassen. Es dürfte sehr fraglich sein, ob die überwiegende Zahl von Abonnenten, denen vor allem eine philosophische Vorbildung abgeht, den teilweise recht schwierigen Gedankengängen des Kommentators überhaupt zu folgen vermögen. Von diesem Gesichtspunkte aus gesehen wäre ein einfacherer und leicht faßlicher Kommentar jedenfalls zweckmäßiger, wogegen dann die Anmerkungen eine ganz andere Bedeutung erhielten : ihnen wäre die eigentlich wissenschaftlich-theologische Arbeit des Kommentators zuzuweisen. Freilich wäre dann auch eine innerlich zusammenhängende, mehr wissenschaftliche Erklärung des Thomastextes, wie sie Utz in diesem Bande geboten hat, und die dem Fachtheologen zweifellos willkommener sein wird, ausgeschlossen. Die Frage ist nur, welchen Leser die deutsche Thomasausgabe in erster Linie zu berücksichtigen hat, ob den philosophischen und theologischen Laien oder den Theologen. Die Antwort ergibt sich ohne weiteres aus dem Vorwort zum 1. Bande, wo als « vornehmste Aufgabe » dieser Thomasausgabe die Einführung des « gebildeten Laien » in die thomistische Theologie aufgestellt worden ist (S. [8]).

Den verhältnismäßig größten Teil seines Kommentars widmet Utz m. R. der allgemeinen Gehabenlehre ; denn hier ist wirklich die ganze thomistische Tugendlehre zugrunde gelegt. Es ist dies auch fraglos der schwerere Teil. Folgende kritische Bemerkungen beziehen sich denn auch ausschließlich auf diese ersten Quästionen (49-54). Eine erste Schwierig-

keit liegt in der Einteilung der Prinzipien der menschlichen Handlung in innere und äußere (vgl. Prolog zu q. 49). Utz (S. 451) führt diese Unterscheidung auf den unmittelbaren Ursprung der Tätigkeitsprinzipien zurück : die inneren, nämlich die Tugenden, entspringen entweder der Tätigkeit der Seelenvermögen, oder aber der heiligmachenden Gnade, der sie unmittelbar entfließen. Die äußeren Prinzipien, Gnade und Gesetz, haben ihren unmittelbaren Ursprung in etwas, das außerhalb des Menschen liegt ; denn der Mensch erhält sie unmittelbar von Gott. Schon rein objektiv betrachtet ist diese Erklärung nicht restlos befriedigend ; denn weil die eingegossenen Tugenden aus der von außen kommenden gratia habitualis fließen, sind sie nicht weniger als diese selber principia extrinseca sowohl wie extrinseca : intrinseca, weil sie, wie die Gnade, dem Menschen innerlich anhaften, extrinseca, weil sie *mit* der Gnade eingegossen werden und gerade deshalb « eingegossene » Tugenden heißen. Man könnte die eingegossenen Tugenden nur dann principia intrinseca im Gegensatz zur gratia habitualis nennen, wenn die heiligmachende Gnade unmittelbare Wirkursache der übernatürlichen Tugenden wären. Das ist aber im strengen Sinne nicht der Fall ; denn die gratia habitualis verhält sich nach thomistischer Auffassung zu den virtutes infusae wie die Wesenheit zu den Eigenschaften, die aus jener wohl resultieren, nicht aber von ihr wirkursächlich hervorgebracht werden, sondern vielmehr mit ihr von derselben Wirkursache hervorgebracht werden (comproducuntur). Eine ähnliche Schwierigkeit besteht sodann bezüglich des Gesetzes. Es ist nur dann Prinzip des menschlichen Handelns, wenn es etwas in der Vernunft liegendes ist, die ordinatio rationis, die allerdings immer irgendwie auf einen äußeren Gesetzgeber zurückzuführen ist, keineswegs aber in jedem Fall auf äußerer Mitteilung beruht ; denn das Naturgesetz erkennt die menschliche Vernunft aus sich selber, auf ganz natürliche Weise, ohne äußere Mitteilung, und darum ist es ja auch innere Regel des sittlichen Handelns, also principium intrinsecum, wenn auch nur in Abhängigkeit von der äußeren Regel des ewigen göttlichen Gesetzes, dessen naturhafte participatio es ist. Aber auch der Thomastext rechtfertigt die Erklärung des Verfassers nicht. Der in Frage stehende Prolog zur q. 49 ist nur zu verstehen, wenn er mit dem Prolog der q. 90 verglichen wird. Hier beginnt die Betrachtung der äußeren Prinzipien des menschlichen Handelns : « Consequenter considerandum est de principiis exterioribus actum ». Was versteht nun aber hier Thomas unter diesen principia exteriora ? « Principium autem exterius ad malum inclinans est diabolus, de cuius tentatione in Primo (I q. 114) dictum est ; principium autem exterius movens ad bonum est Deus, qui et nos instruit per legem et iuvat per gratiam. Unde primo de lege, secundo de gratia dicendum est ». Daraus folgt mit aller Deutlichkeit, daß Thomas in erster Linie unter den äußeren Prinzipien des menschlichen Handelns, im Gegensatz zu Tugend und Laster, und in vollkommenem Parallelismus zu diesen, Gott und den Teufel versteht, die schlechthin äußere Prinzipien sind. Dagegen sind die guten und schlechten Habitus, auch die guten eingegossenen, etwas dem Menschen wesentlich Inhärierendes, etwas rein Inner-

liches. Da nun aber von der Versuchung des Teufels schon in der Prima Pars die Rede war, bleibt hier einzig Gott zu betrachten, insofern er durch Gesetz und Gnade den Menschen zum guten Handeln führt bzw. dazu befähigt. Will man aber den Gegensatz von Habitus und Gnade-Gesetz herausstellen, dann ist vorerst der Unterschied von natürlichen und übernatürlichen Prinzipien außeracht zu lassen; denn in beiden Gliedern dieses Gegensatzes sind natürliche und übernatürliche Prinzipien enthalten : natürliche und übernatürliche Tugenden sowohl wie das natürliche und übernatürliche Gesetz Gottes. Als eigentliche Kraftquellen menschlicher Handlung sind sodann die Tugenden so gut wie die Gnade und das Gesetz ein dem sittlichen Menschen inneres Prinzip. Dagegen sind sehr wohl die Tugenden unmittelbare Tätigkeitsprinzipien, Gesetz und Gnade dagegen sind nur mittelbare, wofern man wenigstens unter Gnade nur die gratia habitualis versteht, die in der Wesenheit der Seele ruht, und wofern man erwägt, daß das Gesetz primär im Gesetzgeber ist, vor allem in Gott, und nur sekundär und abgeleitet, durch Mitteilung, im Handelnden. Eine solche Einteilung ist aber keineswegs im Thomastext selber zugrunde gelegt. Seine Einteilung ist viel einfacher, wie wir gesehen haben, aber auch wohl weniger systematisch und spekulativ. Hier und an manchen andern Stellen der Werke des hl. Thomas wird deshalb eine objektive Textinterpretation nicht a priori nach einem streng logischen Einteilungsprinzip zu suchen haben, sondern muß sich mit der Einteilung begnügen, die eben Thomas selber tatsächlich aufgestellt hat!

Besonders eingehend und ausführlich behandelt Utz die q. 49, in der die Natur des Gehabens bestimmt wird. Die ganze thomistische Tugend- und Gnadenlehre hängt von dieser Wesensbestimmung ab. Der Habitus ist nach Aristoteles und Thomas zunächst eine Qualität. Utz widmet der Wesensbestimmung dieses allerwichtigsten Grundbegriffes der thomistischen Habituslehre kaum drei Seiten seines Kommentars (S. 457-460). Seine Darstellung enthält aber ganz bedeutende Schwierigkeiten, auf die ich angesichts der großen Wichtigkeit, die diesem Seinsmodus auch außerhalb der Tugendlehre zukommt, in einem andern Zusammenhange zurückgreifen möchte.

Die aristotelische Einteilung des Qualitätsbegriffes in vier Arten hat von jeher viel Kopfzerbrechen verursacht! Die diesbezüglichen Ausführungen des vorliegenden Kommentars enthalten zweifellos sehr viel Gutes und Richtiges. Doch dürfte auch hier noch manches unklar geblieben sein, so insbesondere die qualitativen Merkmale des Bewegtseins und des Gut- und Schlechtseins. — Dagegen ist die Darstellung des Gehabens selber und seiner Einteilung in beständige und unbeständige Gehaben (S. 463-474) vorzüglich. Utz konnte sich in dieser zentralen Frage auf die ausgezeichnete Abhandlung seines Lehrers J. Ramirez O. P. (Doctrina S. Thomae de distinctione inter habitum et dispositionem, Studia Anselmiana, 7-8, Rom 1938, 121-142) stützen.

Zur Einteilung des Gehabens in Tätigkeits- und Seinsgehaben (S. 474 ff.) sei kurz bemerkt, daß Utz nicht erklärt, warum die Natur, welche Subjekt des Gehabens ist, nur ein zweifaches sein kann, nämlich die Substanz

und das Vermögen. Dies ist jedenfalls nicht selbstverständlich. Auf Grund der vorausgehenden Erörterung ist lediglich klar, daß das Gehaben jene Qualität ist, die die Substanz in sich bestimmt in Hinordnung auf ihre Natur. Thomas fügt aber im 3. Artikel der 49. q. hinzu : « Sed natura rei quae est finis generationis, ulterius etiam ordinatur ad alium finem, qui est vel operatio vel aliquid operatum, ad quod quis pervenit per operationem ». Daraus folgt also, daß das Gehaben nicht nur Hinordnung auf die Natur eines Dinges besagt, sondern in der Folge auch auf die Tätigkeit. Im Lichte des Prinzips : omnis res est propter suam operationem (vgl. 2 De caelo et mundo, lect. 4; 3 C. Gentes 113, I-II 3, 2, usw.), oder : cuiuslibet rei finis est sua perfectissima operatio, wird es also ohne weiteres klar, daß die habituelle Seinsvervollkommnung der geschaffenen Substanz sowohl sie selber in sich als auch ihre Tätigkeit und nur diese beiden betreffen kann. Erst auf dieser Grundlage ist sodann mit Utz die metaphysische Wahrheit heranzuziehen, daß die geschaffene Substanz zu ihrem Tätigsein eine akzidentelle Vervollkommnung, nämlich das Vermögen, benötigt, woraus dann ohne weiteres folgt, daß das Gehaben ein zweifaches sein kann, ein Seins- und Tätigkeitsgehaben, letztes als Vervollkommnung eben der Natur des Vermögens.

Bezüglich der Frage, wie das Tätigkeitsvermögen und das Tätigkeitsgehaben auf die Tätigkeit bezogen ist, hätte die Beiziehung der instrumentalen Ursächlichkeit nicht unwesentlich zur Klarheit verhelfen können (S. 475 f.). Es bleibt eben doch der Satz des Aquinaten bestehen : « sunt quidam habitus qui etiam ex parte subiecti in quo sunt, primo et principaliter important ordinem ad actum » (q. 49, a. 3). Es genügt nun nicht, zu betonen, daß dies nicht in dem Sinne wahr ist, in dem das Vermögen unmittelbar auf die Tätigkeit bezogen ist. Der Begriff der Instrumentalursache hingegen erklärt auch positiv, daß das Tätigkeitsgehaben zwar ebenso unmittelbar wie die Potenz auf die Tätigkeit bezogen ist, aber durch Teilnahme, in instrumentaler Unterordnung unter das Vermögen, mit dem es ein einziges zusammengesetztes Tätigkeitsprinzip bildet. Dann erst versteht man auch, daß und in welchem Sinne es richtig ist, zu sagen, das Vermögen sei mittels des Habitus operativus tätig. — Wenn Utz sodann (S. 476, Anm. 1) behauptet, Suarez lehre die potentia obedientialis des natürlichen Vermögens bezüglich der übernatürlichen Ordnung, wäre immerhin die Bemerkung notwendig gewesen, daß er diese potentia obedientialis wesentlich aktiv versteht und sie deshalb eigentlich wieder aufhebt.

Diese Aussetzungen, die sich auf den mehr philosophischen Teil des Kommentars beschränken, können und sollen selbstverständlich den hohen Wert des Kommentars in keiner Weise in Frage ziehen. Sie bedeuten wenig im Vergleich zu dem vielen Ausgezeichneten und Vorzüglichen, das Utz uns hier geboten hat, und das um so höher anzuschlagen ist, als die Stoffülle und die bedeutenden Schwierigkeiten, die dieser Band enthält, sehr große Anforderungen an den Kommentator stellen. Zum Schluß sei noch kurz verwiesen auf die qq. 65 und 68, die Utz mit besonderer Sorgfalt und Ausführlichkeit behandelt hat. In der Frage von der Ver-

knüpfung der Tugenden (q. 65) konnte er seine eigene Spezialuntersuchung: « De connexione virtutum moralium inter se sec. doctrinam S. Thomae » (Vechta 1937), reichlich verwerten. Es wäre sehr zu wünschen, daß solche Arbeiten, die eine Einzelfrage der Summa theologica historisch-spekulativ behandeln, in vermehrtem Maße veröffentlicht würden; denn durch sie wird das Thomasstudium auf hervorragende Weise gefördert.

Freiburg (Schweiz). *P. Wyser* O. P.

M. Picard: Die unerschütterliche Ehe. — Erlenbach-Zürich. 1942. 263 S.

In der reichen Eheliteratur dürfte dieses Buch kaum seinesgleichen haben. Um seine Eigenart kurz zu bestimmen, kann man wohl sagen, es gebe das Weltbild eines Menschen wieder, dessen ganze Denk- und Erlebnisweise vom Idealbild der wahren Ehe beeinflußt ist. Denn nach Picard erfaßt das Phänomen der Ehe, wie keine andere Verbindung, « das ganze Wesen des Menschen » (81). Daher kann es nicht ausbleiben, daß der Mensch in der Ehe und durch die Ehe eine besondere Lebens- und Weltanschauung erhält. Gegenüber allen subjektivistischen Theorien über das Wesen der Ehe betont Verfasser mit Nachdruck, daß die Ehe eine objektive Gegebenheit sei und mehr als die Summe von Mann, Frau und Kindern. Die Ehe hat einen Sinn, den ihr nicht erst ihre Subjekte geben ». « Das Subjekt des Mannes und das Subjekt der Frau ist der Ehe untergeordnet » (39). « Mann und Frau können vom Phänomen der Ehe verworfen werden, nicht aber können sie die Ehe verwerfen » (39). Die Ehe ist ein « Bild ». « Das charakterisiert ein Bild und auch das Bild der Ehe: man kann es nicht mit dem Verstande analysieren; sein Wesen läßt sich nur ahnen » (30). « Das, was die Ahnung erreichen will, ist das Sakramentale. Zu ihm strebt alles im Phänomen der Ehe hin » (31). Der Abschnitt: « Die Ehe, eine objektive Gegebenheit », legt die Vermutung nahe, daß der Verfasser sich das Verhältnis der Ehe zu Mann und Frau nach Art einer platonischen Idee vorstellt. Eine solche Wesensbestimmung befriedigt nicht ganz. Dessenungeachtet folgt man Picards Ausführungen über: « Die Struktur der Ehe », « Die Autorität des Mannes in der Ehe », « Der Einzelne in der Ehe und in der Gemeinschaft », « Ehe und Liebe », « Ehe und Sexualität », « Die kleinen Dinge im Hause der Ehe », « Die Natur im Hause der Ehe », « Die Krisis in der Ehe », und über vieles andere mit großem Interesse. Denn er bietet nicht nur eine reiche Fülle von Gedanken, sondern er weiß diese auch mit der Meisterschaft eines Dichters auszudrücken. Sein Buch kann viel Gutes stiften.

Rom (S. Anselmo). *M. Thiel* O. S. B.

Philosophie.

C. Hubatka O. M. Cap. : Die materialistische Geschichtsauffassung, ihr Recht und Unrecht im Lichte der Scholastik. Dissertation der päpstlichen Gregorianischen Universität. — Rorschach, Cavelti-Hubatka. 1942. 111 S.

Der Kapuzinerphilosoph hat uns eine nach ihrer methodischen und spekulativen Seite glänzende Untersuchung vorgelegt. Die materialistische Geschichtsauffassung ist ein so vielseitiges Phänomen im Geistesleben des Abendlandes, daß ihre kritische Analyse außergewöhnliche Anforderungen stellt. Gewiß wird viel über den Marxismus gesprochen und geschrieben, aber gerade deswegen ist seine Erfassung um so verschwommener und problematischer. In der mächtigen Publikationsflut über die marxistische Geschichtsauffassung wird sich die Arbeit unseres Autors durch ihre Klarheit und Sicherheit in der Weise des Vorgehens, in der vorzüglichen Heraushebung der Grundfrage und der überlegenen Sachlichkeit der Beurteilung auszeichnen. In einem einleitenden Kapitel über « die gedanklichen Voraussetzungen der materialistischen Geschichtsauffassung » sondiert der Verfasser die Elemente und löst die marxistische Geschichtstheorie in ihre geistesgeschichtlichen Komponenten auf. Dabei ist allerdings das weitausgreifende und weit verzweigte Wurzelwerk der Ursprünge materialistischer Ideenentwicklung etwas zu kurz gekommen. Wir werden diesen Punkt später noch einmal berühren. Die systematische Darstellung « des Geschichtsbildes der materialistischen Geschichtsauffassung » ist mit wohltuender Klarheit gegeben, aber leider mit 12 Seiten doch etwas zu knapp geraten. Eine Arbeit, die sich mit dem historischen Marxismus ex professo befaßt, darf in der Darbietung der zu beurteilenden Lehre schon etwas breiter werden.

Das Meisterwerk der Arbeit Hubatkas ist die philosophische Würdigung der materialistischen Geschichtsauffassung. Dieses Kapitel überrascht durch die sachliche Beurteilung und die objektive Würdigung der Wahrheitselemente des Marxismus. Schon im Eingang dieser philosophischen Kritik wird die Frage aufgeworfen nach dem Wert des historischen Materialismus als heuristisches Prinzip. Der Autor geht hier den verschiedenen Versuchen nach und kommt zum Ergebnis : « Wir stehen also vor einer unleugbaren Tatsache : Die MG — als heuristisches Prinzip aufgefaßt und gewertet — ist für die moderne Ethnologie und die Geschichte überhaupt ein kostbares Werkzeug und gestaltet sich in den Händen jener Forscher, die sich von der historischen Methode leiten lassen, sehr fruchtbar, aber nur unter der Bedingung, daß man das Prinzip von der Widerspiegelung des Materiellen auf das Geistige nicht vereinseitigt und übertreibt » (S. 57). Ich glaube, daß es heute kaum einen Geschichtsphilosophen und wahrscheinlich auch keinen Philosophen gibt, der diesen Satz nicht unterstreichen würde. Im analytischen Vorgehen, das den geschulten Metaphysiker verrät, führt der Autor die ganze Kritik auf die Grundfrage zurück : « Wie ist der Anteil des Materiellen gegenüber den geistigen Faktoren

beschaffen ? » In streng scholastischer Form führt Hubatka in wunderbarer Entfaltung und Darbietung den Nachweis, daß die materiellen Faktoren *konstituierend* das geschichtliche Geschehen bedingen und daß sie als « Concausa » die geschichtliche Entwicklung mitkonstituieren.

Wir möchten den gelehrten Verfasser zu seiner Arbeit beglückwünschen, können aber ein leises Bedauern doch nicht unterdrücken. Die Arbeit hat leider mannigfache geistesgeschichtliche Beziehungen und kritische Stellungnahmen bedeutender Denker so gut wie nicht berücksichtigt. Offengestanden, ich kann es nicht verstehen, daß ein so wichtiges Werk keine Beachtung fand, wie Masaryk, Die philosophischen und soziologischen Grundlagen des Marxismus. Auch Emil Hammacher, Das philosophisch-ökonomische System des Marxismus ; Stammler, Recht und Wirtschaft der materialistischen Geschichtsauffassung (ein Standardbuch !), und Paul Barth, Die Philosophie der Geschichte als Soziologie 1. Band, — ein äußerst reichhaltiges Buch — sie alle hätten zum mindesten erwähnt werden müssen. Troeltsch's Ausführungen über den Marxismus in einer seiner wichtigsten geschichtsphilosophischen Arbeiten « Über den Begriff einer historischen Dialektik » (Hist. Zeitschrift 1919) hätten unbedingt beigezogen werden müssen. Schon wegen der Stellungnahme des liberalen Protestantismus zum Marxismus ! Gute Dienste leistet auch die knappe kritische Einführung in das Wesen der materialistischen Geschichtsauffassung von Brandenburg, die auch die Wandlungen des Marxismus beleuchtet. Eine vorzügliche Orientierung gibt der berühmte Artikel « Volkswirtschaftslehre » von Gustav Schmoller im 8. Bande des Handbuches für Staatswissenschaften. Auch die einschlägigen Ausführungen in Othmar Spann, Der wahre Staat, verdienen gelesen zu werden. Die Schriften aus Karl Lamprechts erster Schaffensperiode hätten gezeigt, daß der historische Materialismus auch als heuristisches Prinzip versagen kann, wenn nicht die vom Verfasser bezeichneten Kautelen angewendet werden. Ein außerordentlich lehrreiches und allseitig orientierendes Buch, das unserem Autor wichtige Aufschlüsse hätte vermitteln können, hat Dr. Gertrud Bäumer geschrieben : « Die soziale Idee in den Weltanschauungen des 19. Jahrhunderts ».

Von Spezialarbeiten und kleineren Abhandlungen möchten wir aus der Fülle des nicht berücksichtigten Schrifttums erwähnen die schöne Arbeit von Froehlich, « Freiheit und Notwendigkeit als Elemente einer einheitlichen Weltanschauung », sodann Klein, « Individualethik und Sozialethik in ihren gegenseitigen Beziehungen », und Biermann « Die Weltanschauung des Marxismus ».

Etwas verzeichnet ist die Darstellung Hubatkas über die Anfänge der materialistischen Geschichtsauffassung. Ihre geistesgeschichtlichen Bezüge gehen weiter zurück als unser Autor annimmt. Sie reicht über Condorcet ins 18. Jahrhundert hinein. Von Klassenreligion und Klassenmoral reden schon vor und in der Zeit der französischen Revolution Helvetius, Babeuf, Adelung, Mably, Ferguson, Rousseau. Bei Babeuf erscheint die Religion sogar schon als Mittel zur Niederhaltung und Einschläferung der Massen. Raynal, Barnave, Lueder und Mably haben zum Teil schon im 18. Jahr-

hundert die Lehre vom Klassenkampf und der dialektischen Entwicklung der Geschichte vertreten. Daß Saint Simon zur Ausbildung der marxistischen Geschichtsauffassung den entscheidenden Anstoß gegeben hat, hätte von seiten unseres Autors größere Aufmerksamkeit verdient. Das alles und noch mehr hätte er erfahren, wenn er die interessante Arbeit von Sulzbach, Die Anfänge der materialistischen Geschichtsauffassung gelesen hätte. Auch würde ein Artikel des Schreibenden in der « Schweiz. Rundschau » 1928-29 einige Aufschlüsse nach dieser Hinsicht vermittelt haben. Die vorzügliche Arbeit von Niedlich über « Condorcets Esquisse d'un tableau historique und seine Stellung in der Geschichtsphilosophie » müßte unbedingt in die Studien über die Anfänge des historischen Materialismus einbezogen werden.

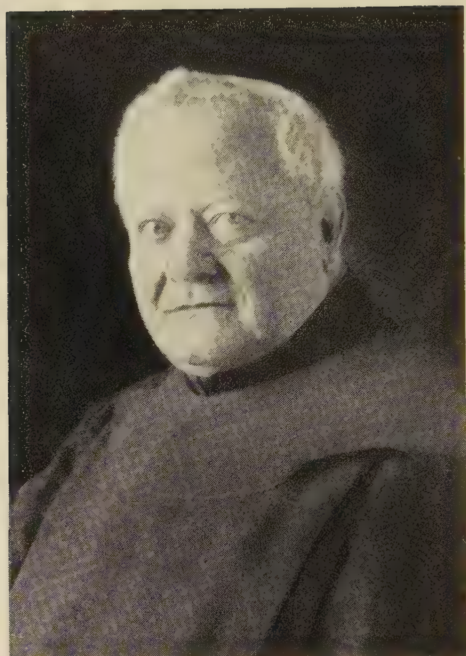
Schade, daß der Mangel in der Benützung der einschlägigen Literatur der Bedeutung dieser nach ihrer systematischen Seite ausgezeichneten Arbeit Eintrag tut. Das Verzeichnis der benützten Schriften weist auch tatsächlich neben den marxistischen Quellenwerken in überwiegender Mehrzahl katholische Literatur auf, darunter auch Arbeiten recht ephemerer Art. Der Autor möchte uns gegenüber vielleicht zur Entschuldigung auf den Untertitel hinweisen : « Ihr Recht und Unrecht im Lichte der Scholastik ». Aber das entschuldigt in keiner Weise. Denn jedes System und jede Lehre muß nicht nur aus sich selbst und vom Standpunkt des Kritisierenden aus beurteilt, sondern auch in das *Licht der Gesamtbeurteilung* der verschiedensten Richtungen gerückt werden. Die Gesamtbeurteilung ist ein integrierender Bestandteil der Bedeutung und Auswirkung eines Systems. Die Kritik eines Systems, ohne Berücksichtigung der verschiedenartigen Stellungnahmen zu ihm, ist von höchst relativem Wert. Ich habe diesen einzigen größeren Mangel gerügt aus einem zweifachen Grund:

1. weil eine umfassende katholische Darstellung der marxistischen Geschichtsauffassung eine unbedingte Notwendigkeit ist,

2. weil wir der Arbeit von Hubatka eine zweite Auflage umfangreicherer Art wünschen, denn die vorliegende Studie hat dafür die verheißungsvollsten Voraussetzungen.

Wenn der Verfasser in der zweiten Auflage unschöne Druckfehler austilgt, die stilistisch häßliche Abkürzung MG, die offiziell für «Maschinengewehr » legitimiert ist, vermeidet und uns zum erweiterten Werk noch ein Register schenkt, wird seine Arbeit nach jeder Seite vollkommen sein. Zuhanden der Gregorianischen Universität wagen wir den Wunsch auszusprechen, bei Dissertationen doch jene Zuverlässigkeit der Literaturberücksichtigung zu fordern, die an den Arbeiten der deutschen Universitäten so wohltuend auffällt.

Schwyz. Dr. *Emil Spiess.*



+

Meinrade, doctor tu sacrae scientiae,
    Iamiam puer matrem legis
Quae Mater est et veritatis Filia
    Pacisque, Iesu Filii.
Vocatque Eremum, subsequaris pacis ut
    Benedicti honestam regulam,
Ibique tradit te magistro Thomae, uti
    Te veritate repleat.
Sic ergo pacem et veritatem nos doces :
    In veritate pax tibi !

P. A. Sch.

Dr. P. Meinrad Benz O.S.B.

Zur dankbaren Erinnerung.

Als P. Meinrad Benz am 14. Juli l. J. der Redaktion die Rezensionen zustellte, die wir im vorliegenden Hefte veröffentlichen, und sie mit der Bemerkung begleitete : « Anmit sende ich meine letzten Früchte der Arbeiten für den lieben Divus Thomas », da mochte der Unterzeichnete wohl nicht an den ganzen Ernst dieser Worte glauben, sondern sie bloß als Ausdruck der bekannten Bescheidenheit und Selbstlosigkeit des Verfassers deuten. Hatte er ja noch eben erst am 5. Juni in anscheinend voller Rüstigkeit sein goldenes Priesterjubiläum gefeiert und tragen die Besprechungen nicht die leiseste Spur von Erlahmung der Geisteskraft an sich. Und doch, die Todesahnung hatte ihn nicht getäuscht. Am 26. August ist er einem schon länger in geheimen wuchernden Leiden zum Opfer gefallen, nachdem er noch wenige Tage vorher mit der gewohnten Geistesfrische theologische Prüfungen abgenommen hatte. Ja, bis zum Vorabende seines Todes hat er in ungebrochener Energie sich mit dem Studium eines größeren Rezensionswerkes befaßt. Er ist wirklich in den Sielen gestorben !

So schmerzlich uns sein Verlust trifft, wir beugen uns unter den göttlichen Ratschluß. Aber wir können es uns nicht versagen, dem treuen und hervorragenden Mitarbeiter an dieser Stelle ein schlichtes Gedenkblatt zu widmen.

Die Wiege von P. Meinrad stand in Röthenbach, im südlichen Schwarzwald ; dort wurde er am 18. Februar 1868 geboren. Als ob die Eltern eine Ahnung von den großen Geistesgaben ihres Kindes gehabt hätten, gaben sie ihm in der hl. Taufe den nicht gewöhnlichen Namen Salomon. Im Jahre 1881 kam das Schwarzwaldbüble an die Klosterschule in Maria Einsiedeln und überflügelte an Talent und Erfolg bald alle seine Mitschüler, so daß

ihn diese nur den « weisen Salomon » nannten. Im Laufe der Studienjahre war in ihm der Entschluß gereift, sich im Heiligtum der Gnadenmutter dem Ordensstand zu weihen. Und das benediktinische Lebensideal, auf das er sich durch die hl. Profeß am 19. August 1888 verpflichtete, hat er in der Folge mit der ganzen Liebe und Treue seiner großen Seele in sich verwirklicht. Er ward Einsiedler Mönch bis ins Mark hinein!

Es war ihm nicht beschieden, seine philosophischen und theologischen Studien an einer Universität zu machen. Aber in der vorzüglichen Schule eines Dr. P. Benno Kühne und Dr. P. Thomas Bossart, des späteren Abtes, und dank seiner persönlichen glänzenden Begabung und seines unermüdlichen Wissensdranges hatte er sich so gründliche philosophische und theologische Kenntnisse angeeignet, hatte er sich namentlich in die Lehre des hl. Thomas so sehr vertieft, daß seine Obern kein Bedenken trugen, ihm schon ein Jahr nach seiner Priesterweihe die Professur der Fundamentaltheologie und Dogmatik zu übertragen, die er ohne Unterbruch volle 49 Jahre bis zu seinem Tode inne hatte, so daß beinahe alle derzeitigen Mitglieder des großen Stiftes durch seine Schule hindurchgegangen sind. Nur mit Mühe konnte er allerdings dazu bewogen werden, sein reiches theologisches Wissen in einem vervielfältigten Manuskript seinen Schülern besser zugänglich zu machen. Er meinte, zu wenig originell zu sein. Wenn er tatsächlich das Gute anderer Autoren benützt und anerkannt hat, so übertraf er die meisten — das war seine Originalität — an Klarheit der Einsicht und Präzision des Ausdrucks.

Doch er war nicht bloß ein gewiegter Dogmatiker : er war wirklich auf allen Gebieten der Theologie bewandert, namentlich auch des Kirchenrechtes und der Patrologie, welche Fächer er tatsächlich durch Jahrzehnte ebenfalls dozierte : ein sprechender Beweis, wie das Studium des hl. Thomas den Geist nicht einengt, sondern für die ganze Fülle der natürlichen und übernatürlichen Wahrheit weitet. Seine Treue gegen den hl. Thomas und die Kirche einerseits, seine vorzügliche spekulative Begabung und Lehrfähigkeit anderseits machten ihn in allen

ihm übertragenen Fächern zum hochgeschätzten Lehrer. Wie oft haben seine Mitbrüder anläßlich Disputationen gestaunt, wie er die schwierigsten Fragen des großen und weiten Gebietes der Theologie mit einer Klarheit und Schärfe behandelte und löste, die einem Universitätsprofessor alle Ehre gemacht hätte. Wenn P. Meinrad einmal zu einer Frage Stellung genommen hatte, dann wußte man, woran man war.

Er war aber nicht bloß ein universell gebildeter « Stubengelehrter » und vorzüglicher Professor : er hat noch eine Unmasse anderer Arbeit geleistet, wie sie die Seelsorge und die Verwaltung des Klosters mit sich brachten. So z. B. war er zwölf volle Jahre Vikar der neuzugründenden Pfarrei Schindellegi, wo er jeden Sonntag Gottesdienst und Christenlehre halten und in den Jahren des Kirchenbaues oft ganze halbe Tage zu Sammelreisen verwenden mußte. Von 1926 bis 1942 bekleidete er das Amt des Subpriors. Mochten die ihm anvertrauten Obliegenheiten auch noch so zerstreuend und wohl dem innersten Zuge seines Wesens zuwider sein : er nahm sie mit einer Ruhe und Selbstverständlichkeit auf sich und verwaltete sie mit einer Gewissenhaftigkeit und Liebe, wie sie eben nur der echte klösterliche Gehorsam ermöglicht ; und niemals ließ er seine Hauptaufgabe aus dem Auge, das theologische Lehramt. P. Meinrad lebte seine Wissenschaft. Selbst leiblich mochte man in ihm ein Abbild des hl. Thomas sehen.

Als wohlverdiente Anerkennung seiner äußerst segensreichen Lehrtätigkeit wurde ihm darum am 7. Juli 1926 von der römischen Studienkongregation das Ehrendoktorat der Theologie verliehen. Anläßlich seines goldenen Priesterjubiläums dankte er Gott vor allem für zwei große Gnaden : daß er während den verflossenen 50 Jahren jeden Tag das hl. Meßopfer darbringen und sozusagen seine ganze priesterliche Tätigkeit dem Dienste der Theologie widmen durfte.

Als der « Divus Thomas » im Jahre 1923 in 3. Serie in Freiburg zu erscheinen begann, da gesellte sich P. Benz sofort mit Freuden zu seinen Mitarbeitern. Am 30. September 1941 schrieb er dem Herausgeber wörtlich : « Ich fühle mich verpflichtet, Ihnen von

Herzen zu danken für die Gelegenheit, die Sie mir gegeben haben, mit meinen schwachen Kräften etwas zu tun für den Divus Thomas und damit für die Sache des hl. Thomas, den ich für den größten Wohltäter meines Verstandeslebens halte ». Und er war wirklich ein idealer Mitarbeiter : dank seiner unbedingten wissenschaftlichen Zuverlässigkeit und Gründlichkeit und dank auch — seiner Bescheidenheit und Anspruchslosigkeit. Er hat allerdings nur einmal einen Artikel geschrieben : es geschah im Jahre 1936, im Jubiläumsheft zu Ehren seines lieben Freundes P. Manser. Es wurde ihm dieser sog. Mangel an « positiver » Arbeit gelegentlich von gewissen jungen, unreifen Köpfen übel ausgelegt ! Dafür hat er ein ganz undankbares und scheinbar unbedeutendes Gebiet bearbeitet, das jedoch für eine fachwissenschaftliche Zeitschrift von der allerhöchsten Wichtigkeit ist : die Besprechung der Neuerscheinungen. Und da hat er sich durch seinen scharfen Geist, durch sein sicheres und doch stets maßvolles Urteil als einen der vorzüglichsten thomistischen Theologen der Gegenwart ausgewiesen. Mit einer staunenswerten Leichtigkeit hat er sich in die Gedankengänge seiner Partner hineingefunden ; wir erinnern z. B. nur an die ganz hervorragende Auseinandersetzung mit K. Barths « Kirchlicher Dogmatik » im Juni-Heft dieses Jahres. Und seine Gutachten wurden in Theologenkreisen stets sehr beachtet und hochgeschätzt.

So nehmen wir denn in tiefer Trauer Abschied von P. Meinrad Benz, dieser « Leuchte der theologischen Wissenschaft », dieser « Säule der Wahrheit », wie er mit Recht genannt worden, und danken dem Herrgott für das Licht, das er durch ihn uns gespendet. Möge die Erkenntnis der Ewigen Wahrheit, der er hier auf Erden nach dem Beispiel des Englischen Lehrers einzig gedient hat, und möge der Benediktinische Friede, der seine Züge noch auf der Totenbahre verklärte, ihm nun im vollsten, beglückendsten Maße beschieden sein !

Freiburg, 8. September 1943.

G. M. Häfele O. P.

Das Naturrecht in thomistischer Beleuchtung.

Von G. M. MANSER O. P.

Art. 5.

Der Voluntarismus der größte Feind des Naturrechts.

Über den Voluntarismus haben wir anderswo nach seiner geschichtlichen Seite eingehender geschrieben [1], aber nicht im Zusammenhange mit dem Naturrecht. Auch werden wir hier den geschichtlichen Ausführungen eine prinzipielle Würdigung beifügen.

Die allgemeine geschichtliche Ausführung über den Voluntarismus mit einer kurzen prinzipiellen Würdigung ist hier absolut notwendig, um die ganz fatalen Folgen desselben für das Naturrecht verständlich zu machen. Vielleicht ist der Voluntarismus in der modernen Zeit der gefährlichste Feind des wahren haltbaren Naturrechts gewesen. Vielleicht ließen sich direkt, oder wenigstens indirekt alle irrigen modernen Auffassungen auf Voluntarismus als tiefste Wurzel zurückführen.

Doch seien wir im Behaupten vorläufig etwas bescheiden. Lassen wir die Tatsachen reden, indem wir in einem ersten Teile eine kurze geschichtliche Darstellung der Rolle, die der Voluntarismus im *Mittelalter* gespielt hat, geben, um dann an zweiter Stelle skizzenhaft zu zeigen, welchen Einfluß der Voluntarismus auf die *modernen Naturrechtler* ausgeübt hat.

1. Der Voluntarismus und seine Folgen im Mittelalter.

Intellektualismus und *Voluntarismus* sind zwei Extreme, die daher beide irrig sind. Beide fassen nur den *halben* Menschen ins Auge. Der Intellektualismus führt zur Leugnung der *Freiheit*, der Voluntarismus zur Leugnung der *Wahrheit*. Im absoluten Intellektualismus folgt der Wille notwendig und immer dem Verstande, wie einst Sokrates und

[1] Wesen des Thomismus, S. 160 ff. (2. Ediiton).

der junge Plato behaupteten. Daher der Untergang der Freiheit. Das Denken absorbiert das Wollen selbst und identifiziert sich dasselbe. Thomas ist weder einseitiger Intellektualist noch Voluntarist. Er gab beiden einen Primat: dem Verstande den Primat in der Ordnung des *Wissens*, dem Willen den Primat in der Ordnung des *freien Handelns*[1].

Über das Wesen des Voluntarismus hier nur wenige allgemeine Bemerkungen, insoweit sie absolut notwendig sind für das Verständnis der aufgestellten These. Seine fatalen Folgen für die Metaphysik, speziell die natürliche Gotteslehre, werden wir am Ende dieses Teiles in Erwägung ziehen.

Im Voluntarismus führt der Wille absolut das Szepter. Wille wird hier nicht bloß im engeren Sinne genommen, sondern auch für jeden *Drang* und *Trieb*, sagen wir, für jedes *Streben*. Im Voluntarismus ist der Wille allmächtig: *zuvorkommend*, *verursachend*, *leitend*, *wertend*. Er ist schrankenloser Herr und Meister. Hierin liegt die Gefahr des Voluntarismus für das *Wissen* und die Wissenschaft. Sie hängt nicht mehr von den *Dingen* ab, sondern eben vom Willen. Damit teilt das Wissen das Los des Wollens, d. h. es ist *veränderlich*, wie *Bergson* und *Le Roy* meinten[2], denen *Cartesius* mit seinen veränderlichen Dingwesenheiten vorgearbeitet hat[3]. Alles läuft dann auf einen seichten Utilitarismus, auf « Amoralismus », wie Jean Weber triumphierend gesagt, hinaus[4]. So, wie wir es gesagt, urteilt auch R. Eucken[5].

Es ist total verfehlt, zu glauben, die Irrtümer der modernen Zeit wären nicht schon, wenigstens samenhaft, im Mittelalter vorhanden gewesen. Der Voluntarismus bestätigt das voll und ganz. Wie es im Mittelalter unter plotinischem Einflusse extreme Intellektualisten gab, wir denken hier an Skotus Eriugena, so gab es auch ragende Voluntaristen. Schon der stürmische *Abaelard* (1079-1142) ordnet die Metaphysik der Ethik unter, wie später Roger Bacon im 13. Jahrhundert, und macht *Gut* und *Bös* nur vom göttlichen Willen abhängig[6]. Für ihn gibt es keine an *sich guten* und an *sich bösen* Handlungen[7]. Sogar Mord, Diebstahl und Fornikation könnten, von Gott befohlen, sittlich gut werden. Gott kann jedermann, auch ohne daß er es verdient hat,

[1] Das. S. 169 ff.
[2] Vgl. *Garrigou-Lagrange*, Intellectualisme et Liberté chez saint Thomas, p. 8.
[3] Das. p. 6.
[4] Das. p. 9-10.
[5] Geistige Strömungen der Gegenwart, S. 47-48 (Leipzig 1904).
[6] Exp. in ep. Pauli ad Rom. l. II c. 5 (P. L. 178, 869 B.).
[7] Ethica seu scito teipsum c. 7 (P. L. 178, 650).

verdammen [1]. Bei *Heinrich von Gent* (1217-1293), dem einflußreichen Magister der Pariser Universität, ist der Wille dem Verstande in jeder Hinsicht, sowohl dem Akte als dem Objekte und Habitus nach, überlegen [2]. Lange vor E. Kant hat der schon erwähnte *Roger Bacon* († 1292), den Willen mit dem praktischen Verstande, der übrigens höher steht als der spekulative Verstand, einfach identifiziert [3].

Welch' eminente Rolle der Voluntarismus bei *Duns Skotus* († 1308) spielte, ist bekannt, wenn er auch nicht alle Folgerungen, die sich aus seinem Voluntarismus ergäben, selber gezogen hat. Es genüge hier zu erwähnen, daß jeder Willensakt, im Himmel und auf Erden, absolut frei ist und daher von keinem Objekte notwendig angezogen wird [4]. Selbst die *Dingwesenheiten*, die Skotus infolge seines Formalismus als eine Zusammensetzung von einfacheren göttlichen Ideen aufzufassen scheint, hangen in ihrer unio nur vom göttlichen Willen ab [5], so wie auch das Gesetz [6]. Vielleicht hat der Averroist *Johannes Jandunus*, ein Zeitgenosse des Skotus, mit seiner These: Gott wäre alles möglich, auch die Possibilia nur vom göttlichen Willen abhängig gemacht [7].

Überreich an Voluntaristen war vor allem das XIV. Jahrhundert, wo der Nominalismus zeitweilig herrschend war. Eines muß man *Wilhelm Ockham* († 1349), als Verdienst anrechnen: er hat den Voluntarismus zuende gedacht. Alles hängt vom göttlichen Willen als letzter Ursache ab, die *Wesenheiten der Dinge*, das *Mögliche* und *Unmögliche* [8]. Daher *keine unveränderlichen Gesetze* [9], keine an *sich gute* und an *sich schlechte* Tätigkeit, denn *Diebstahl*, *Ehebruch*, sogar der *Haß Gottes* sind an sich nicht bös, da Gott sie befehlen kann, und dann sind sie verdienstlich [10]. Gott kann den Schuldlosen hassen und den Sünder auch nicht hassen [11] und beide belohnen oder verdammen, wie er will [12]. Das war der Voluntarismus, der, wie der Protestant Ritter sagte [13], an Frevel grenzte. Aber logisch war er!

[1] Exp. in ep. Pauli ad Rom. ib.
[2] Quodlib. I q. 14.
[3] Opus Majus p. III (Ed. Bridges I 71).
[4] I. Oxon. Dist. I q. 4; IV. Dist. 49 q. 10.
[5] I. Oxon. Dist. 39 q. unic.
[6] I. Oxon. Dist. 44 q. unic.; I. Dist. 38; IV. Dist. 46 q. 1. Dagegen hat Skotus doch wohl das *Metaphysisch-Mögliche* vom göttlichen Verstande abhängig gemacht III. Oxon. Dist. 35.
[7] Vgl. *De Wulf*, Hist. méd. 542.
[8] I. Sent. Dist. 43. q 2.
[9] III. Sent. q. 13.
[10] II. Sent. q. 190.
[11] IV. Sent. q. 14.
[12] III. Sent. q. 5.
[13] Gesch. d. Phil. Bd. 8, S. 602.

Alle Orden besaßen Vertreter dieses Voluntarismus. Der Satz *Eckeharts* (1260-1321) aus dem Predigerorden : « Deum blasphemia laudare », ist sicher tief voluntaristisch [1]. Der andere Satz seines englischen Ordensbruders *Robert Holkot:* Gott könnte absichtlich jemanden täuschen, gehört auch hieher [2]. Nichts war gemein genug, um es nicht für erlaubt zu erklären. So die Ansicht *Dietrichs von Nilheim:* « Für die Einigung der Kirche sind List, Trug, Gewalt, Kerker und Tod durchaus erlaubt » [3]. Die oben von Ockham zitierten Sätze über Erlaubtheit von Diebstahl, Ehebruch, Haß Gottes, Verdammung des Unschuldigen, finden wir auch bei *Nicolaus von Autricuria*, einem Nominalisten des 14. Jahrhunderts [4]. An frevelhafter Kühnheit hat vielleicht kein Voluntarist den kirchlich hochangesehenen Kardinal *Peter d'Ailly* (1350-1420) erreicht. Es gibt nach ihm nicht etwas, das seinem *Wesen* nach gut oder bös wäre und was Gott also notwendig lieben oder hassen müßte. Das « Bonum und Malum in se » wird kategorisch geleugnet. Auch die *Gerechtigkeit* ist nicht innerlich gut, sondern einzig aus göttlichem Belieben : « ex mera acceptatione divina » [5]. Keine Handlung ist ihrer inneren Wesenheit nach verdienstlich oder strafwürdig, sondern nur durch den Willen, das Belieben Gottes : « Nullus actus est meritorius vel demeritorius essentialiter et intrinsece, sed solum ex divina acceptatione » [6]. Gott kann dem Menschen den *Haß Gottes* befehlen und alsdann würde der Mensch, Gott hassend, Verdienste erwerben [7]. Auch wenn Gott den *sündlosen* Menschen ewig strafte und leiden ließe, wäre er nicht ungerecht, noch grausam [8].

Fürwahr, fragen wir den Leser, wären diese Lehren des Voluntarismus nicht der Untergang jedes unveränderlichen, wahren Naturrechts ? Stürzten mit ihnen nicht alle göttlichen und natürlichen Gesetze ? Dennoch war der historische Voluntarismus durchaus logisch. Aber wo liegt der tiefste innere Grund dieser furchtbaren Logik ?

Der liegt in der *Natur* des Voluntarismus selbst. Er muß zu solchen Folgerungen führen. Und hier ist nun der Ort, über das Verhältnis von *Intellektualismus* und *Voluntarismus* in der Wissenschaft Bestimm-

[1] Vgl. *Denzinger*, Nr. 506. Auch die Thesen Nr. 514 und 515 gehören hieher.
[2] Vgl. *Karl Werner*, Der hl. Thomas von Aquin, Bd. III, 122.
[3] Vgl. *Pastor*, Geschichte der Päpste, Bd. I, 193.
[4] Chart. Univ. Paris. II. n. 1124.
[5] Quaestio in I. Sent. q. 9.
[6] Ib. q. 12.
[7] Ib. q. 14 a. 3.
[8] Ib. q. 12.

teres zu sagen, d. h. zu sagen, daß auf wissenschaftlichem Gebiete oder in der spekulativen Ordnung, wie wir oben andeuteten, nur der **Intellektualismus** rettet.

Daß die Voluntaristen die Lösung des Problems bis auf *Gott, die erste Ursache, zurücktrieben*, darin haben sie voll und ganz Recht gehabt. Die Entscheidung, ob Voluntarismus oder Intellektualismus auf wissenschaftlichem Gebiete wahr seien, hängt ganz und gar von der Frage ab : ob Gottes *Wille* oder Gottes *Verstand* der letzte, tiefste Grund unserer Erkenntnisse und daher unserer wissenschaftlichen Prinzipien und Gesetze sei. Untersuchen wir hier diese Frage, um den Nachweis zu liefern, daß der Voluntarismus innerlich notwendig zum Ruin aller unveränderlichen Gesetze und Prinzipien führen muß [1].

Der tiefste Unterschied zwischen Voluntarismus und Intellektualismus besteht darin, daß im Voluntarismus der Wille die *Priorität* vor dem Verstande hat. Das gilt für Gott und den Menschen. Damit ist aber bereits gegeben, daß der Voluntarismus dem *innersten Wesen des Willens* selbst widerspricht. Es ist unleugbar evident, daß der Wille seiner Natur nach nur zu dem *erkannten Gute* — bonum apprehensum — wie Thomas sagt, hinstrebt [2]. Das ist wahr in Gott und im Menschen. Der Mensch kann zwar irren, aber auch dann folgt er einer Erkenntnis, wenn auch einer irrigen. In Gott ist letzteres unmöglich [3]. Setzt man also nicht die Priorität des *Verstandes vor* dem Wollen und *in* dem Wollen voraus als Lichtträger für den Willen, so hat man überhaupt kein Wollen, denn ein jegliches Tätigkeitsprinzip hat sein ganzes Sein nur aus der Grundhinordnung zu seinem ihm eigentümlichen Objekte [4]. Das ist die Ironie, die im Voluntarismus liegt, daß er gerade dem *Wesen des Willens* selbst widerspricht !

Aus diesem Grundirrtum des Voluntarismus geht dann als erste und sichtbarste fatale Folge hervor, die der historische Voluntarismus als Kainszeichen immer an der Stirne trug, die absolute **Willkür**. Folgt der Wille nicht dem *erkannten* Gute, dann fehlt jedes *Steuer*, jede Richtschnur des Wollens und Handelns, ist das *Vernunftlose*,

[1] Quellen hiefür bei *Thomas*, S. Th. I q. 25 a. 2 u. 5 ; I. C. G. c. 84 ; II. C. G. c. 24, c. 25, c. 28 ; dazu Quodlib. IX a. 1 (Ed. Paris, Vol. 15).

[2] « Voluntas enim ad agendum ex aliqua apprehensione movetur ; bonum enim *apprehensum* est obiectum voluntatis », II. C. G. 24 ; « Voluntas non est nisi alicuius boni *intellecti* », I. C. G. 84.

[3] I. C. G. 84. Daher in I-II 66, 1 der herrliche Satz : « causa et radix *humani boni* est *ratio* ».

[4] II. C. G. 25.

das Schlimmste auf dem Boden des Wissens herrschend. Die weiteren Folgen und Absurditäten, die aus all dem sich ergeben, können wir unter Leitung des Aquinaten kurz skizzieren: Nach der richtigen metaphysischen Auffassung des Problems bezieht sich Gottes Wille und Macht auf *nichts innerlich Widersprechendes*, wegen seiner wesenhaften absoluten Vollkommenheit. Gott kann also, wie Thomas sagt, nicht « wollen », was er nicht machen kann, nicht das « Malum » als solches wollen, nicht « Seinesgleichen » schaffen wollen, nicht wollen, daß *er selbst veränderlich* oder körperlich sei, oder daß « Weiß » « Schwarz » oder « Vernünftig » « Unvernünftig », oder « Geschehenes » « Ungeschehen » sei; daß « Mensch » « Tier » sei; die Wesenheiten der Dinge, weil sie nach seiner Wesenheit sind, kann er nicht ändern. Und alles das kann er nicht wollen und machen, weil *Sein* nicht « *Nichtsein* » sein kann — das Kontradiktionsprinzip, das erste Prinzip alles Wissens, ist unveränderlich. Würde er das alles wollen können, dann würde er sein *eigenes göttliches Sein aufheben können*[1].

Nach dem *Voluntarismus*, der keine innere Kontradiktion kennt, wäre alles das möglich. Daher ist er in sich absurd und kann nur ad absurdum führen. Man sage nicht, in Gott ist alles *eins*, denn auch das wäre nicht wahr, weil « Einssein » und « Nichteinssein » wieder dasselbe wäre. Der absolute *Nihilismus* wäre die letzte Folgerung!

2. Einfluß des Voluntarismus auf die modernen Naturrechtslehrer.

Nach dem, was wir über den Voluntarismus gesagt, ist es leicht erklärlich, daß der religiöse Zwist, der im XVI. Jahrhundert eintrat, Katholiken und Protestanten nicht im Sinne von Anti-Voluntaristen und Voluntaristen auseinanderschied. Es gab Voluntaristen zu verschiedenen Zeiten in beiden Lagern. Und ebenso wahr ist es auch, daß es unter den Protestanten sehr entschiedene Aristoteliker gab hinsichtlich des Naturrechtes, und zwar zur Zeit der beginnenden Reform. Es sei nur an den großen *Leibniz* erinnert. Bekanntlich war auch *Melanchton* noch ein ganz entschiedener Aristoteliker, der nicht bloß die Verbindung von Ethik und Recht scharf verteidigte, sondern auch das Naturrecht als Norm der göttlichen *Weisheit* proklamierte[2]. Ihm folgten im Wesentlichen auch die Naturrechtslehrer: *Joh. Olden-*

[1] Die aufgezählten Fälle sind alle bei Thomas selbst aufgeführt (I. C. G. 84; II. C. G. c. 24, c. 25, c. 28).

[2] In quint. libr. Eth. p. 205. Vgl. *Hinrichs*, Bd. I, 17.

dorp, ein Zeitgenosse, *Nicolaus Hemming* (Ende des 16. Jahrhunderts), *Albericus Gentilis* und *Benedikt Winkler*, die aber alle schon stark den bloßen *Instinkt* im Naturrecht betonten [1]. Überhaupt gibt es unter den modernen Naturrechtlern selbstverständlich viele Voluntaristen, die sich der Tragweite der Frage gar nicht bewußt waren, so z. B. alle, die den letzten Grund des Naturrechts *nur* in einem bloßen, individuellen oder sozialen, Naturdrang verlegen.

An die Spitze der modernen Naturrechtler, die Voluntaristen sind, stellen wir hier **Hugo Grotius** (geb. 1583). Von ihm sagt H. Rommen, daß er im Zwielicht zweier großer Epochen steht [2]. Er ist tatsächlich, trotz seines Bruches zwischen Gott und Naturrecht, den wir oben geschildert, noch stark verankert in der Vorzeit. Das zeigen seine Sätze : Der Mensch sucht von Hause aus das Zusammenleben mit Seinesgleichen [3], und der Grund dieses Zuges liegt in der menschlichen Natur, der Mutter des Naturrechts : « nam naturalis juris mater est ipsa humana natura, quae nos ... ad societatem mutuam appetendam ferret » [4]. Und wiederum : Das Naturrecht entfließt *inneren* Prinzipien des Menschen : « ex principiis homini internis profluit » [5]. Aber Grotius ist bewußter **Voluntarist.** Gottes Wille ist der Urgrund dieses Gesetzes, dem wir unverbrüchlich unterworfen sind, wie unser Verstand selbst uns belehrt : « et haec iam alia juris origo est praeter illam naturalem sc. ex *libera Dei voluntate*, cui nos subiici debere intellectus ipse noster nobis irrefragibiliter dictat » [6].

Auch **Johann Selden** (geb. 1584), den man die « gloria Britanniae » genannt, ist Voluntarist. Der Umstand, daß er scharf polemisierend für den Willen als letztes Prinzip eintrat [7], ist ein evidenter Beweis dafür, daß das Problem zur « bewußten » Streitfrage geworden war.

Zu den Voluntaristen rechnen wir weiter den Pantheisten **Benedikt von Spinoza** (1632-1677). Er identifiziert Recht und Macht. Der Wille aller schafft die Macht und das Recht [8].

[1] Vgl. *Heinrich Ritter*, Gesch. d. christl. Phil., Bd. 10, S. 420-428 (Hamburg 1851).

[2] Die ewige Wiederkehr des Naturrechts, S. 90.

[3] De jure belli et pacis. Prolegomena. Vgl. *Hinrichs*, Geschichte der Rechts- und Staatsprinzipien, Bd. I, S. 73.

[4] Ib. Prolegomena.

[5] Ib.

[6] Ib.

[7] De jure naturali et gentium c. 8. *Hinrichs*, das. 108.

[8] Tract. theol.-pol. c. 16. *Hinrichs*, das. 191. *A. M. Weiß*, Ap. IV, I 202 ; ferner *Trendelenburg*, Naturrecht, S. 12.

Ausgesprochener Voluntarist ist auch **Christian Thomasius** (1655-1728). Zwar betont er mit aller Entschiedenheit die *Abhängigkeit des Naturrechts von Gott :* « Hinc patet, obligationem non esse posse, si tollatur superior, et omnino minime, si tollatur Deus »[1]. Auch verteidigt er energisch die *Unveränderlichkeit* und Undispensierbarkeit des Naturrechts[2]. Aber der Urgrund aller Gesetzeskraft, auch jener des Naturrechts, liegt im göttlichen *Willen:* « ultimo a voluntate Dei »[3].

Samuel Pufendorf (1632-1694), gehört zu jenen modernen Naturrechtlern, die mit Grotius *Recht und Moral trennten*, was ihm Leibniz zum Vorwurf machte[4]. Mit *Cumberland* stellt er als höchstes Prinzip des Naturrechts den bloßen *Geselligkeitstrieb* — socialitas — auf, aus dem alle Rechte entstanden sein sollen, wie Leibniz ebenfalls tadelnd hervorhob[5]. Alle jene, welche das Naturrecht schlußendlich nur auf einen Gesellschaftstrieb zurückführen, sind Voluntaristen. Daher hat Otto von Gierke ihn mit vollem Rechte zu den Voluntaristen gerechnet[6]. Dasselbe gilt auch von den beiden : *Heinrich* und *Samuel Cocceji*, Vater und Sohn, die Gottes Willen, insofern er die Sozialnatur in der Schöpfung dem Menschen verlieh, als höchste Rechtsquelle betrachteten[7]. Ähnliche Theorien, die aber schließlich alle auf den Willen zurücklaufen, vertraten auch *Bodinus*, *Mündener*, *Kestner* und *Wachter*, worüber Hinrichs sehr interessanten Bericht erstattete[8]. Alle diese bekämpfte als Voluntaristen der edle Leibniz, da er sie, wie Gierke andeutet, an Tiefe übertraf[9].

Welche Rolle, eminente Rolle, der *Allgemeinwille* — volonté générale — als Rechtsquelle spielte bei *Hobbes* (geb. 1588) und *Rousseau* (1712-1778), ist mehr als bekannt. Bei dem ersteren, der auf Epikur aufbaute, sollte er aus dem ursprünglichen Kriegszustande — status naturalis — des Nutzens wegen durch Vertrag zum Frieden im Staate führen — status civilis. Daher pacta sunt servanda[10]. Bei

[1] Instit. jurisprudentiae div. Lib. III. ; Lib. I c. 1. *Hinrichs*, das. Bd. III, S. 137.

[2] Ib. c. 2. *Hinrichs*, Bd. III, S. 147.

[3] « At ius hominis ultimo a voluntate dei et in genere a voluntate superioris est deducendum ». Ib. c. 1. *Hinrichs*, das. 135.

[4] In dem erwähnten Brief, den Pagenstecher publizierte. *Hinrichs*, das, Bd. II, S. 89.

[5] Das.

[6] Johannes Althusius, S. 73[14].

[7] *Gierke*, das.

[8] *Hinrichs*, Bd. III, S. 373 ff.

[9] *Gierke*, das.

[10] Vgl. *Rommen*, Die ewige Wiederkehr des Naturrechts, S. 101 ff.

letzteren sollte er, wieder durch Vertrag, aus dem Zustand der Unfreiheit zum ursprünglichen Paradieseszustande führen [1]. *John Locke* (1632-1704) baute die ganze Sittlichkeitslehre auf Lust und Schmerz auf [2]. Überhaupt sind alle Gegner der Metaphysik, nennen wir sie Empiristen, von *Baccon von Verulam* (1561-1626) bis auf *W. Wundt* und *Paulsen*, Voluntaristen. Die Frage, ob sie wirklich Naturrechtler waren, hat wenig Bedeutung. Sie reden wenigstens nicht selten von Naturrecht, fassen aber die menschliche Natur in ganz verschiedenem Sinne auf, stets aber immer *kollektivistisch*. Nur nebenbei sei bemerkt, daß auch die berühmte *Historische Schule* Savignys, welche das Naturrecht bekämpfte, selbstverständlich auf voluntaristischem Prinzipe ruhte.

Sollen oder dürfen wir schließlich auch die noëtischen *Idealisten* noch zu den Voluntaristen zählen ? Das scheint auf den ersten Blick etwas gewagt. Aber von Gott und den Dingen losgelöste und getrennte Menschenerkenntnis scheint doch logisch zu absoluter *Willkür* hin zu treiben. Von *E. Kant* sagt Heinrich Rommen : Den Individualismus des Naturrechts in einer letzten höchsten Zuspitzung zeigt Kant. Am ausgesprochensten unter den deutschen Naturrechtslehrern ging er von der *Freiheit* des Individuums aus. Die Freiheit, die Autonomie ist das einzige, ursprünglich jedem Menschen kraft seiner Menschlichkeit zustehende Recht. Als oberste Maxime des Rechts erscheint die Formel so : « Handle äußerlich so, daß der freie Gebrauch deiner Willkür mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann » [3]. Johann Gottfried *Fichte* erblickte in der Willenstat die Grundlage alles Seins. Für *Schelling* war der Wille auf Gott bezogen, das Ursein [4]. *Hegel* hat bekanntlich den Satz geprägt : Der Staat sei die Wirklichkeit des substanziellen Willens, und das Dasein des freien Willens sei das Recht [5]. So entstand der *metaphysische* Voluntarismus mit der These : Der Wille ist « das Ding an sich », und konnte Roger-Collard schließlich sagen : « penser c'est vouloir » [6]. Das Wollen absorbiert schlußendlich das Denken und Sein ! Der höchste Triumph des Voluntarismus !

[1] *Rommen*, das. S. 104 ff.
[2] *Überweg-Heinze* (Aufl. 10), Bd. III, S. 170.
[3] Das. S. 115.
[4] Vgl. Das Wesen des Thomismus, S. 162.
[5] *Hegel*, Philosophie des Rechts, § 258, 29. Vgl. *Weiß*, Ap. IV, I 222.
[6] Das Wesen des Thomismus.

Der Leser wisse, daß wir mit diesen wenigen Zeilen über den Einfluß des Voluntarismus auf die modernen Naturrechtler nichts Erschöpfendes, sondern nur ein skizzenhaftes Bild bieten wollten[1]. Es dürfte aber genügen, um die Tragweite der Frage zum Bewußtsein zu bringen Vielleicht veranlaßt es den einen und andern, darüber *nachzudenken*, warum wir zur Zeit *so rechtlos sind* und auch darüber, warum die Völker in Krieg, Blut und Tränen ihre Wege zu wandern gezwungen sind. Die große *Feste* des wahren Naturrechts ist mit der ganzen voluntaristischen modernen Geisteskultur zusammengebrochen!

Art. 6.

Die Unveränderlichkeit des Naturrechts.

Die *Unveränderlichkeit* ist der Eckpfeiler des Naturrechts, an dem am meisten Sturmwogen brandeten und noch branden. Sie ist nicht etwa bloß eine aus dem Wesen des Naturrechts abgeleitete Eigenschaft, sondern *konstituiert* sein Wesen. Mit und ohne sie steht und fällt das Naturrecht selbst, weil sie nur mit einer unveränderlichen Menschennatur begründbar ist, die selbst wieder nur dann Wesen und Natur ist, wenn sie unveränderlich ist. Hier liegt die Tragweite der aufgeworfenen Frage.

Hier liegt aber auch die *Schwierigkeit* des Problems. Ihre Begründung steht nicht allein heutzutage fast fanatischen Gegnern gegenüber, die ein absolut « wandelbares Recht » proklamieren. Ihre Begründung zwingt uns, auf das *Universalienproblem*, das Problem aller wissenschaftlichen Probleme, zurückzugreifen. Ohne unveränderliche *Dingwesenheiten* keine Unveränderlichkeit des Naturrechts und daher kein Naturrecht und wieder keine Wissenschaft. Damit ist der eminent *metaphysische* Charakter der Frage gegeben.

Wir werden zuerst die *Gegner* hören und ihre *These prüfen*, um dann von den *Dingwesenheiten* zur *Wesenheit des Menschen*, in der das Naturrecht begründet sein soll, hinaufzusteigen. Abschließend werden wir uns noch mit den *Hauptschwierigkeiten*, die gegen die *Unveränderlichkeit* vorgebracht werden, beschäftigen.

[1] Eugen Huber irrt zwar, wenn er meint, im Mittelalter hätte man das Recht nur aus dem *Willen* erklärt (Recht und Rechtsverwirklichung, S. 421). Aber auch er ist also von dem großen Einfluß des Voluntarismus im Mittelalter überzeugt.

1. Nur veränderliches Recht!

Es wird genügen, wenn wir hier nur einige, aber führende Vertreter zu Worte kommen lassen. Daß *Bergbohm* an die Spitze der Vertreter gehörte, ist selbstverständlich. Er war der große Rufer im Kampfe gegen das *starre*, unveränderliche Naturrecht. Doch gedachten wir seiner schon früher und hoben hervor, wie nach ihm das Recht nicht bloß nach Nationen, Zeiten, Rassen, sondern nach *einzelnen, singulären, zeitlich-räumlichen* Handlungen, Gefühlen und Stimmungen veränderlich ist[1]. Er wettert auch am schärfsten gegen die Metaphysik und ihre angeblich ewig unveränderlichen Prinzipien[2]. Etwas vorsichtiger, wenngleich wesentlich derselben Hauptidee folgend, drückt sich der hochangesehene Berliner Professor *Jos. Kohler* aus. « Es gibt kein ewiges Recht. Das Recht, das für eine Zeit ein passendes ist, taugt nicht für eine andere »[3]. Die Scholastik konnte das wahre Recht nicht erkennen, weil sie an der Geltung der Bibel und an der Unverbrüchlichkeit der Glaubenssätze haftete. Schon Aristoteles, den er « unsern Herrn und Meister » nennt[4], hätte gelehrt: « Das Recht soll dahin streben, der jeweiligen Kulturentwicklung zu dienen, und weil der Kulturstand immer wechselt, *so muß auch das Recht ständig wechseln*. Nur insofern die verschiedenen Kulturen etwas Gemeinschaftliches an sich tragen, werden gleichmäßige Sätze angemessen sein »[5]. Hohes Lob spendet Kohler dem « großen Voluntaristen » Duns Skotus als Vorgänger Schopenhauers und dann vor allem Hegel, der den Entwicklungsgedanken, ein « Wunderwerk der Rechtsphilosophie », gelehrt und der in Nietzsche seine Vollendung fand[6]. Schärfer als Kohler drückt sich *Max Ernst Mayer*, Professor in Frankfurt, aus. Das Naturrecht ist an sich unerkennbar, weil es außer der Sinneserfahrung liegt. Doch, die Philosophen sind unbescheidene Leute; sie möchten hinter die Kulissen blicken[7]. Das Naturrecht steht im Gegensatze zum positiven Rechte, dem Ursprunge und der Geltung nach. Letzteres, weil es nach ihren Verteidigern das zeitlich-räum-

[1] Jurisprudenz und Rechtsphilosophie, S. 414-419.
[2] Das. 458 [39] und 461 [41].
[3] Lehrbuch der Rechtsphilosophie. Berlin 1909, S. 2.
[4] Das. S. 3.
[5] Das. S. 4. Sperrung von mir.
[6] Das. S. 6-7.
[7] Rechtsphilosophie. Berlin 1922 (Verlag Jul. Springer), S. 3-4.

liche, positive Recht annulliert, denn Naturrecht bricht positives Recht, wie Lask gesagt[1]. Aber in Wirklichkeit hat es keine Rechtsgeltung, « weil die *Wandelbarkeit* nicht bloß ein *wesentliches Merkmal des Rechtes,* sondern auch eine *notwendige Eigenschaft eines jeden Rechtsideals* ist »[2]. Die sog. *unwandelbaren Grundsätze* sind « *inhaltsleere Abstraktionen* »[3]. Immerhin hat nach Mayer das Naturrecht eine « *unvergleichliche Lebenskraft* » gezeigt, ja, « *Gewaltiges* » geleistet[4].

Nach *Ernst Landsberg* hat schon weit früher, vor Bergbohm, der deutsche Jurist *Joh. Friedrich Hombergk* zweifelnd sich die Frage gestellt : ob die naturrechtlichen Prinzipien nicht etwa bloß hohle Schlagworte wären[5]. — Wegen der ewigen Veränderlichkeit des Rechtes hat bekanntlich der Neu-Hegelianer *Stammler,* ein hochangesehener Jurist, ein formal bleibendes Recht mit *wechselndem* Inhalte verlangt. Wir werden auf diese Ansicht zurückkommen.

Offenbar wandeln all diese Verteidiger der Rechtswandelbarkeit, wenigstens prinzipiell, auf dem Boden des Axioms : « Alles fließt », das Heraklit so ungestüm als Grundprinzip aller Dinge proklamierte. Es gibt nur « werdendes » Recht, kein bleibendes, unveränderliches. Und darin liegt der eminent anti-metaphysische Charakter dieser Auffassung des Rechts. Und von jenem Satze Heraklits ging auch, wie Victor Cathrein S. J. zutreffend gesagt, *Wilhelm Wundt* aus, bei seinem Aufbau des ethischen Ideals. Alles ist nur wandelbares Wollen und Streben in der Unterordnung des Einzelwollens unter den Allgemeinwillen, der die öffentliche Wohlfahrt, den Allgemeinfortschritt des sittlichen Menschheitsideals zum Ziele hat[6]. *Friedrich Paulsen* hat den Satz, den wir früher erwähnten, geprägt : « Es gibt kein ewiges Recht : alles Recht ist wandelbar mit den Wandlungen des geschichtlichen Lebens ». Daher sein Protest gegen das alte Naturrecht mit « seinen starren Normen ». Er steht wesentlich auf dem Wundt'schen Boden, und mit Berufung auf Hegel, Darwin, Spencer und Wundt sagt er : « Die Sitte und Sittlichkeit, das System der objektiven Moralität, wird hier ebenso wie das Recht als Erzeugnis und Funktion, nicht des

[1] Das. S. 8.
[2] Das. S. 10. Was gesperrt ist, ist von mir gesperrt.
[3] Das.
[4] Das. S. 9 und 10.
[5] Geschichte der Deutschen Rechtswissenschaft, Bd. III (München 1898), S. 170.
[6] Vgl. *Cathrein,* Moralphilosophie, Bd. I, S. 186-188 ; ferner *Eisler,* Wörterbuch « Rechtsphilosophie und Voluntarismus ».

Individuums als solchen, oder seiner Vernunft, sondern der den sozialen Bildungen des geschichtlichen Lebens immanenten allgemeinen Vernunft betrachtet »[1]. Darin soll Paulsens *historisch-genetische Ethik* bestehen, welche die Vernunft nicht erst ins Leben hineinbringt und das Recht erst macht, sondern die objektiv bereits vorhandene Vernunft — Pantheismus — in den Sitten und Rechten zu erkennen sucht[2].

Kurz ausgedrückt, haben wir in diesem absolut wandelbaren Rechte nichts anderes als die Übertragung der *Aktualitätstheorie* — es gibt nicht Sein, sondern nur Werden, Wirken, Wollen und Fühlen in steter Selbstverwirklichung — auf die Ethik und das Rechtsgebiet[3].

2. Widersprüche in dieser Theorie.

Metaphysische Wahrheiten rächen sich selbst, wenn sie vergewaltigt werden. Man kann nicht das Universale oder Abstrakte leugnen, ohne es gleichzeitig zu bejahen.

Wenn W. Ockhams Satz wahr ist, und wir halten ihn für unumstößlich wahr, daß nämlich ein Singulare als solches, weil es Singulare ist, nichts mit einem anderen Singulare gemein hat, dann steht es schlecht mit der These von dem absolut wandelbaren Rechte. Denn, wenn es kein allgemeines, abstraktes Recht gibt, etwas *Bleibendes*, das in allen Singularia dasselbe ist — Universale, Potenziale — dann ist erstens auch jedes *positive Gesetz* ungerecht, da es als relativ bleibende Norm von Fall zu Fall auf singulär total verschiedene Einzelfälle angewandt wird. Dann gibt es zweitens auch keine bleibende Idee des *Wollens*, *Strebens*, *Fühlens*, *Bewußtseins* im Gegensatze zu *Nichtwollen*, *Nichtstreben*, *Nichtbewußtsein*. Folglich fallen die kontradiktorischen Gegensätze ! Dann gibt es drittens auch keine *Gemeinschaft* in Ehe, Familie und Staat ; denn das setzt doch etwas voraus, was mehreren gemein sein sollte. Viertens, daß dann von *Menschen*, *Menschlichem* und *Menschenkultur* und *Rechtsideal* nicht mehr die Rede sein kann, leuchtet jedermann ein. Aber auch von *Unrecht* im Gegensatze zu Recht können wir dann nicht reden, da nichts dem Unrecht im Gegensatz zum Recht bleibend eigen ist. Dann ist auch der Satz : « *Alles Recht ist veränderlich* » falsch ; denn das « *Alles* » setzt doch das Universale voraus ! Endlich gibt es dann keinen Gegen-

[1] Kultur der Gegenwart. Syst. Phil. S. 290 (Berlin 1908).
[2] Das. S. 293.
[3] Vgl. *Eisler*, « Aktualitätstheorie ».

satz von *Werden* und *Nichtwerden* und zwischen den verschiedenen *Werdenden;* denn sie sind *total* verschieden.

Mit all dem fällt das *Kontradiktionsprinzip*, wie Aristoteles schon Heraklit gegenüber betonte, fällt jede Beweismöglichkeit!

Außerordentlich illustrierend für unsere Frage ist der Versuch *Stammlers*, *Bergbohms* und Walter *Burckhardts* und anderer, die im Anschluß an Kants Erkenntnislehre zwar ein *inhaltlich absolut veränderliches Recht* lehren, aber daneben eine *formal* allgemein-gültige Richtungsmethode für die Anwendung annehmen [1]. « Rein formell genommen, sagt Bergbohm, war und ist der Rechtsbegriff immer und überall derselbe » [2]. Auch Burckhardt meinte : Allgemeingültig ist nur der Maßstab, an dem gemessen wird, der Maßstab der Gerechtigkeit, den wir immer voraussetzen. Aber die Rechtsidee, die wir als Richtlinie der Gesetzgebung betrachten, darf nicht schon als unverrückbarer Grundsatz im Sinne des Naturrechts, wie die katholischen Naturrechtler meinen, aufgefaßt werden [3]. — Man frägt sich doch, was hat ein allgemeiner Maßstab für eine Bedeutung ohne allgemeinen Inhalt und ohne etwas Gemessenes ? Stammler, dem Burckhardt sein Werk gewidmet hat, verlegte das Sozialideal in die Formel : « Gemeinschaft frei wollender Menschen ». Um ja jeden Erfahrungsinhalt auszuschließen, soll jenes « frei wollender » nur « reines Wollen » bedeuten. Max Mayer, der hierüber berichtet, hält Stammlers Formel für eine wertlose Tautologie [4]. In Wirklichkeit haben wir auch hier wieder einen *allgemeinen Inhalt;* denn auch « reines Wollen » ist doch sicher im Gegensatz zu Nichtwollen oder Erkennen ein sehr positiver Inhalt. Zudem liegt in jener Formel, wie Mayer etwas boshaft bemerkt [5], noch eine eminente *Abstraktion!* — Es gibt einfach kein « Recht » ohne Abstraktion, ohne Universale, ohne Metaphysik !

3. Die unveränderlichen Dingwesenheiten.

Die Wesenheit ist der Inhalt des Universale ! Sie macht ein jegliches Sein zu dem, was es ist. Sie ist das, wodurch etwas das ist, was es ist. Sie ist das berühmte τί ἐστι, das *Wassein* des Aristoteles,

[1] Vgl. *Max E. Mayer*, Jurisprudenz und Rechtsphilosophie, S. 73-74.
[2] Jurisprudenz und Rechtsphilosophie, S. 74.
[3] Die Organisation der Rechtsgemeinschaft (Basel 1927), Teil II, S. 165 ; S. 241-242, Teil III, 380 [2].
[4] Rechtsphilosophie (Berlin 1922), S. 21. [5] Ib. S. 21.

das nach ihm die Alten vernachlässigten [1]. Was würde der Stagirite von unserer Zeit tadelnd sagen ? Und doch nehmen ihn, wie wir sahen, die Verteidiger des wandelbaren Rechts sogar für sich in Anspruch ! Sokrates hat eigentlich zuerst seine Bedeutung erfaßt [2]. In der *Definition* wird das « Wassein », durch das das Ding erkennbar ist [3], erfaßt [4]. Sogar Max Mayer, so hörten wir oben, spricht von der Veränderlichkeit als *wesentliche* Eigenschaft des Rechtes, trotzdem er ein Gegner aller Metaphysik ist. Er treibt also auch wieder Metaphysik als Gegner der Metaphysik ! Immer dieselben Widersprüche ! Die Wesenheit, das « Wassein » ist eben das *Eine, Selbige* — ἓν καὶ αὐτόν —, das im Allgemeinbegriff vielen gemeinsam ist und ohne das überhaupt kein Beweis zustande kommt [5]. Damit ist auch einleuchtend, daß die Wesenheit *Maßstab* eines jeden Dingseins ist ; denn alle Eigenschaften und Tätigkeiten des Dinges gehören zum Dinge kraft seiner Wesenheit. Sie umfaßt das « Wohlsein », die ganze *Vollkommenheit* des Dinges in seiner Definition [6]. Nur jene Modernen können stets von « leeren metaphysischen Abstraktionen » reden, die nicht wissen, was Wesenheit ist und immer logische und metaphysische Ordnung verwechseln.

Es gibt in unserer armseligen menschlichen Erkenntnis eine Macht, vor der wir machtlos sind ! Das sind, und damit kommen wir hier zur Hauptfrage, die *innerlich-notwendigen, unveränderlichen Dingwesenheiten.* Oder, sind sie etwa veränderlich ? Wer von uns vermag auch nur eine Zahl zu verändern, etwa daß « zwei » « drei » sei, oder $2 \times 2 = 5$. Wir vermögen es gar nicht zu denken. Wer vermag zu denken, daß « Sein » = « Nichtsein », « Ursache » = « Nichtursache », oder « Wirkung » sei, daß « Werden » = « Nichtwerden », « Veränderlich » = « Unveränderlich », « Mensch » = « Nichtmensch », oder Tier sei, « Lebendsein » = « Nichtlebendsein » ? Alles das ist gedanklich innerlich unmöglich und folglich das Gegenteil wahr, d. h. *innerlich-notwendig,* dann auch *allgemein* und dann auch *immerbleibend.* Es soll uns jemand das Gegenteil beweisen ! Und die unveränderlichen Dingwesenheiten sind ihrerseits wieder die einzige Unterlage der unleug-

[1] I. De partibus animal. c. 1 (Did. III 223, 1).
[2] XII. Met. c. 4 (Did. 615, 12).
[3] *Thomas,* De ente et essentia c. 2.
[4] II. Anal. Post. c. 3 (I 55, 3). *Thomas,* De ente et essentia c. 1.
[5] I. Anal. Prior. c. 11 (Did. I 131, 40).
[6] De ente et essentia c. 1.

baren ersten *Beweisprinzipien*, ohne die es kein sicheres abgeleitetes Wissen, überhaupt kein sicheres Wissen gibt. Es gibt also in unserem Denken etwas *Gedanklich-Notwendig-Zeitloses* — ein intellectuale-necessarium-universale-sempiternum —, weil sein Gegenteil innerlich undenkbar ist. Hier liegt die Macht, vor der wir selbst im Denken ohnmächtig sind ! Und sie ist *real* begründet ; denn wir haben die Dingwesenheiten aus den Dingen abstrahiert. Mehr noch ! Sie wären gar nicht Dingwesenheiten, wenn sie nicht *in den Dingen* wären. Die *Abstraktion* ist nur die *Bedingung* des Universale-*actuale*, aber nicht die Ursache des Universale selbst, denn potenziell ist das Universale, wie Thomas[1] mit Aristoteles[2] sagt, in den realen *Dingen selbst*. Nur ist es in den Dingen *aktuell-singulär*, kraft der kontingenten Existenz. Das Gedanklich-Undenkbare ist somit für uns auch *sachlich-unmöglich*, denn auch in der Realwelt ist « Sein » immer Sein, nie « Nichtsein », « Ursache », nie Wirkung usw. Wäre die Unveränderlichkeit der Dingwesenheiten nur von der Abstraktion verursacht, die in unserer Macht liegt, dann gäbe es in unserem Denken keine Macht, vor der wir ohnmächtig wären !

Wo liegt der *letzte tiefste Grund* jenes Gedanklich und Real-Notwendig-Zeitlosen ? Daß noch ein höherer Grund vorhanden sein muß, leuchtet daraus ein, weil wir von ihm abhangen und weil anderseits die geschaffenen Dinge, als aktuell kontingente, sich jene Unveränderlichkeit auch nicht selbst geben konnten. Sie haben sie also *empfangen*. Die thomistische Philosophie findet jenen letzten Grund nur im *Geiste Gottes*, dessen Ideen die Urbilder — causae exemplares — der von Gott real geschaffenen Dingwesenheit sind[3]. Damit werden die Wesenheiten zu einem necessarium-aeternum im *positiven* Sinne. Die ganze Lösung ist logisch, denn ein intelligibile-necessarium setzt notwendig einen *intellectus necessarius* voraus. Wenn wir auch den sog. *ideologischen* Gottesbeweis ablehnen, weil er einen Sprung vom

[1] Auf den Einwand : « universalia sunt perpetua et incorruptibilia » antwortet Thomas Verit. q. 1 a. 5 ad 14, daß auch das Universale im Einzelding ein perpetuum sei : « quia non corrumpitur per se, sed per accidens ad corruptionem individui ». « Alio modo potest considerari universale secundum esse quod habet in *singularibus*, et sic verum est, quod est *semper*, quia est quandocumque est suum singulare ». Pot. q. 5 a. 9 ad 16 ; Verit. q. 1 a. 5 ad 14. Alles das ist gegen Suarez gerichtet.

[2] III. Met. c. 5 (II. 510, 17 ff.). II. Anal. Post. c. 7. Vgl. Das Wesen des Thomismus 220.

[3] I 15, 2 ; II. C. G. 24.

bloß Potenziellen zum Aktuellen bedeutet, so ist es für den Atheisten doch wahr, daß für ihn die innerlich-notwendigen Dingwesenheiten ohne Dasein Gottes ein unlösbares Rätsel sein müßten, wie es ohne Existenz Gottes noch tausend andere Rätsel geben müßte.

4. Die unveränderliche Menschennatur.

Sind die Dingnaturen oder Wesenheiten innerlich-notwendig-ewig, dann muß es auch die Menschennatur sein und dann auch das Naturrecht, das in ihr begründet ist [1]. Das leuchtet ein!

Worin das Menschenwesen bestehe, oder besser warum der Mensch ein vernünftiges Sinneswesen — animal-rationale — sei, muß bewiesen werden. Selbstverständlich kann es nicht *naturwissenschaftlich-experimentell* bewiesen werden. Diese Methode ist, wie Laversin richtig gesagt [2], rein *quantitativ* und rechnet daher, ohne Formal- und Zweckursache, nur mit Erscheinungsreihen, Sukzessions- und Koëxistenzgesetzen. Meines Wissens hat das gerade der größte Physiker unserer Zeit, Planck, am schärfsten nachgewiesen mit seiner Quantitätentheorie. Mit Recht hat daher unser Berner Jurist *Burckhardt* gegen jede Ableitung des Rechts von naturwissenschaftlichen Gesetzen Einsprache erhoben und den Unterschied zwischen rein mechanischen und ethisch-rationellen Gesetzen betont [3]. Wie Jaccoud [4] und Cathrein [5] richtig hervorhoben, kamen die *Idealisten* mit Kant und Hegel auch nie zu einem metaphysischen Begriffe von Natur und Recht, da sie die Realität der Erkenntnis in Abrede stellten. Nicht besser stand es mit den *empirischen* Philosophen, Materialisten und Positivisten. Auch sie, die Hobbes, J. Locke, David Hume und August Comte, kennen nur « Werden » und « Geschehen », nicht ein dingliches *Wassein*. Das ist nur abstraktiv erkennbar.

Die *metaphysische* Methode führt allein zur richtigen Auffassung der Menschennatur. Sie geht vom Tatsächlichen, dem Singulare aus und schreitet dann, immer von der äußeren und inneren Erfahrung gestützt, abstrahierend, von den vegetativen, animalischen, rationellen

[1] « Est tamen attendendum, quod quia rationes (essentiae) rerum mutabilium sunt immutabiles, sic quidquid est nobis naturale quasi pertinens ad ipsam hominis rationem, nullo modo mutatur ». In V. Eth. lect. 12.

[2] Droit naturel et droit positif. Rev. thom. (1933), T. XVI, n. 75, p. 26.

[3] L'Etat et le droit, l. c. S. 192a ff.

[4] Droit naturel et Démocratie, S. 12, 16, 31.

[5] *Cathrein*, Moralphilosophie, S. 442 ff.

Tätigkeiten zur *Natur* als Prinzip all dieser Tätigkeiten vorwärts. Nur so kommt man zum Wesen des Menschen als: *vernünftiges Sinneswesen*. Auch im Menschen ist die Wesenheit der Maßstab des Seins, des menschlichen *Ganzseins*. Auch im Menschen unterscheiden sich *Wesenheit* und *Natur* nur logisch. Erstere wird als Seinsprinzip, letztere als Tätigkeitsprinzip genommen [1]. Letzteres interessiert uns gerade hier; denn das Gesetz und Recht bedeutet formell immer eine *Hinordnung zur Tätigkeit* und damit zum Ziele und den Mitteln zu demselben.

Wir werden im Folgenden über das Wesen des Menschen noch Genaueres sagen. Hier sei nur bemerkt, daß der Mensch als *vernünftiges* Sinneswesen in gewissem Grade *Selbstgesetzgeber* und *Selbstleiter* zu seinem Ziele ist, und daß diese *eigentliche Seinshinordnung* der rationellen Menschennatur zum Ziele, zum bonum an sich, zur Glückseligkeit, die tiefere Grundlage des Naturrechtes ist. Doch darüber später bei den Ausführungen über das Wesen.

5. Die Schwierigkeiten.

Es gibt Einwände gegen die Unveränderlichkeit des Naturrechtes, die auf den ersten Blick grundlos erscheinen. So sind nähere *Bestimmungen* des Naturrechts durch positive Gesetze offenbar keine Veränderungen desselben. Es bleibt in sich ja das, was es ist [2]. Auch die sog. *Subtraktion* bedeutet evident keine Veränderung. Sie besteht darin, daß eine Rechtsmaterie infolge eines höheren Gesetzes einem untergeordneten Gesetze *entzogen* wird. So ist es dem Menschen an sich nicht erlaubt, Unschuldige zu töten, wohl aber Gott, dem Herrn über Leben und Tod. So gehören die Waffen an sich allerdings dem Eigentümer. Aber sie dem Betrunkenen oder Verrückten oder dem Landesverräter ausliefern, damit er sie gebrauche, ist wegen dem höheren Gemeinwohl unstatthaft [3]. Damit wird an sich weder das niedrigere noch höhere Gesetz und Recht aufgehoben oder verändert. Solche *Rechtssubordinationen* gibt es in allen Rechtsphären, und jede Appellation von einem niedrigeren an einen höheren Gerichtshof bedeutet eine solche Subtraktion, wo von einer Rechtsveränderung keine Rede sein kann. Im Gegenteil: Es geschieht im Interesse des bleibenden unveränderlichen Rechtes.

[1] I 39, 2 ad 3.
[2] I-II 94, 5; III. Sent. Dist. 37, 3.
[3] I-II 94, 5; 100, 8 ad 3; III. Sent. Dist. 37 q. 1 a. 3; IV. Sent. Dist. 33 a. 2 ad 1.

Schon Rommen hat auf die Bedeutung der Realdistinktion von *Wesenheit und Existenz* für das Naturrecht hingewiesen [1]. In der Tat ist ohne sie die Unveränderlichkeit des Naturrechts unmittelbar bedroht. Außer in Gott, ist alles *Existenzielle an sich veränderlich* und kontingent. Ist im Menschen die Wesenheit mit der Existenz real absolut identisch, dann ist sie selbst, wie die Existenz, veränderlich. Dann gibt es keine real begründete *allgemeine* Menschennatur und folglich kein real begründetes Naturrecht. Das ist alles furchtbar logisch und sicher, weil in der Universalienlehre begründet ! Hier sind wir auch auf dem richtigen Wege zu jener wichtigen Unterscheidung : Was im kreatürlichen Dinge *per se unveränderlich* und *per accidens* doch veränderlich ist. « Per se » sind die Wesenheiten der kreatürlichen Dinge unveränderlich ; denn Sein ist immer Sein und nicht Nichtsein, und Ursache ist immer Ursache und nicht Wirkung. Aber ratione *existentiae*, kraft der kontingenten Existenz, kann auch die Wesenheit geschöpflicher Dinge, per accidens also, veränderlich genannt werden. So präzis in diesem Sinne, sagt Thomas von Aquin : Das Naturrecht ist immer und überall « quantum ad se » unveränderlich dasselbe [2]. Und dennoch kann es « per accidens ad corruptionem individui », d. h. infolge seiner existenziellen Unvollkommenheit ausnahmsweise in diesem oder jenem verdorbenen Individuum infolge der Leidenschaften und der gestörten normalen Erkenntnis Wandlungen unterworfen sein [3]. Wissen wir ja sogar, daß die Germanen den Diebstahl, den auch Caesar für naturwidrig erklärt, für erlaubt hielten. Doch gilt auch das nie von dem, was jedermann leicht und unmittelbar für unerlaubt erkennt, wie solches bei den allerobersten Moralprinzipien der Fall ist, weil sie *direkt das innerste Wesen* des Naturrechts berühren [4]. Daher kann niemand die Glückseligkeit nicht wollen.

Aus juristischen Kreisen [5] hören wir zuweilen den Einwand : Entweder sind die Naturprinzipien so *allgemein*, daß sie nicht mehr auf ganz *verschiedene* Rechtsfälle und Gebiete anwendbar sind, oder

[1] Die ewige Wiederkehr des Naturrechts, S. 77.

[2] « Dicendum, quod jus naturale *semper* et *ubique*, quantum ad se, habet eandem potentiam ». IV. Sent. Dist. 33 q. 1 a. 2 ad 1.

[3] Auf den Einwand : « universalia sunt perpetua » antwortet Thomas, daß das Universale auch im Einzelding ein perpetuum sei : « quia non corrumpitur per se, sed per accidens ad corruptionem individui ». De Verit. q. 1 a. 5 ad 14. Dazu auch De spirit. creat. a. 10 ad 8 u. I 86, 3.

[4] I-II 94, 4 u. 5 ; I-II 97, 1 ad 1 ; 100, 8 ad 3

[5] Vgl. *Walter Burckhardt*, L'Etat et le droit, l. c. S. 198a ff.

sie werden von den positiven Gesetzgebern je nach Land, Rasse und Zeit ganz *verschieden* angewandt, und dann sind sie nicht mehr *leitende Axiome* für *die Anwendung*. Wir antworten: Die obersten Naturprinzipien sind so absolut allgemein, daß sie *potenziell* alle die verschiedenen Rechtsgebiete umfassen und daher dem positiven Gesetzgeber, dem allein die *aktuelle Anwendung* auf *besondere* und *verschiedene* Rechtsgebiete zukommt, als *allgemeinste Richtlinien* dienen können und sollen. Das Naturrecht hat nicht selbst die Aufgabe der Anwendung des Rechtes auf die verschiedenen Fälle. Das ist Sache der positiven Gesetzgebung. Aber *Leitstern* soll es dem positiven Legislator bei der Anwendung, die seine Sache ist, sein. Gewiß kann der positive Gesetzgeber bei der Anwendung des Naturgesetzes auch irren [1]. Vielleicht hat er aber bisher deshalb am meisten geirrt, weil er kein Naturrecht annehmen wollte und daher so oft führerlos war!

Schlußendlich betonen wir nochmals: Der heutige Sturm gegen das Naturrecht, und vor allem seine *Unveränderlichkeit*, erklärt sich nur, oder wenigstens zumeist, weil die Frage eine eminent *metaphysische* und daher *Weltanschauungsfrage* ist. Daher der ewige Widerspruch, daß alle Gegner des Naturrechts doch wieder Naturrechtler sind gegen ihren Willen, weil sie auch von Hause aus Metaphysiker sind, obgleich sie nicht wollen!

[1] I-II 97, 1.

Die Leitungsnorm der Gemeinschaft: Das Gesetz.

Ein Beitrag zur Frage: Gemeinschaft und Person.

Von Dr. Eberhard WELTY O. P.

Wie die Überschrift bereits anzeigt, gibt diese Abhandlung nicht eine Gesamtdarstellung und Gesamtwürdigung der Lehre vom Gesetz. Wir wollen nur untersuchen, wie die thomistische Lehre vom Gesetz Anwendung findet und sich auswirkt auf das Verhältnis von Gemeinschaft und menschlicher Einzelperson. Dazu wird allerdings eine Erörterung über Notwendigkeit und Wesen des Gesetzes die unbedingte Voraussetzung sein. Denn der Gewinn, den wir erhoffen für die Lösung der wichtigsten und obersten sozialphilosophischen Frage — eben jener nach dem Verhältnis von Gemeinschaft und Person — wird grundgelegt und gleichsam vorweggenommen in der richtigen Begriffsbestimmung und Sinnbedeutung des Gesetzes selber [1].

Wir bezeichnen das Gesetz als Leitungsnorm der Gemeinschaft. Damit führt diese Abhandlung in den Fragekreis, der sich mit der Berechtigung, den Beweggründen, dem Inhalt und der Ausdehnung der Gemeinschafts*leitung* beschäftigt. Was die Erfahrung allenthalben bezeugt, vermag die Sozialphilosophie wissenschaftlich nachzuweisen:

[1] Die meisten Einzelfragen über das Gesetz liegen außerhalb unseres Themas, so die Fragen nach dem ewigen Gesetz, nach dem Ursprung und der Ausdehnung des Naturgesetzes, nach dem Gesetz des Alten und Neuen Bundes u. a. m. — Aus der einschlägigen Literatur seien genannt: *B. C. Kuhlmann*, Der Gesetzesbegriff beim hl. Thomas v. Aq. im Lichte des Rechtsstudiums seiner Zeit, Bonn 1921; *O. Lottin*, La définition classique de la loi, Commentaire de la I-II q. 90, in: Rev. Néoscol. de Philos., Löwen 1925, S. 252 ff.; *ders.*, Le droit naturel chez saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs [2], Brügge 1931; *L. Lachance*, Le concept de droit selon Aristote et saint Thomas, Paris 1933; *M. Wittmann*, Die Ethik des hl. Thomas v. Aq., München 1933; *H. Spiegelberg*, Gesetz und Sittengesetz, Zürich-Leipzig 1935. Weitere Literatur, vor allem zu den Sonderfragen, in den Anmerkungen. — Der Verfasser arbeitet an Band 13 der deutschen Thomasausgabe: Das Gesetz. In diesem Bande werden die gesamten Fragen ausführlich behandelt; die gegenwärtige Abhandlung kann als vorbereitende Einführung zu diesem Bande angesehen werden.

alle Gemeinschaft, die einfachste wie die am meisten zusammengesetzte, verlangt eine Führung. Ein bloßes ungeordnetes Nebeneinander gemeinsam-zielstrebender Menschen [1] ist ein Unding. Ohne Über- und Unterordnung vermag Gemeinschaft weder zu bestehen noch zu handeln. Mit der Lehre vom Gesetz ist die Frage nach der Gemeinschaftsleitung allerdings nicht erschöpft. Sie enthält zumindest noch zwei andere ebenso entscheidende Punkte; diese heißen: *Autorität* und *Recht*. Aber die genauere Kenntnis vom Gesetz, seiner Stellung und seinem Einfluß vermittelt uns eine erste bedeutungsvolle Einsichtnahme in das, was die Leitung der Gemeinschaft dem Ganzen und den Gliedern bietet und schuldet. Dabei hängen Gesetz, Autorität und Recht so eng zusammen, daß die diesbezüglichen Fragen sich gegenseitig ergänzen und die Klärung der einen der Klärung der beiden anderen dient.

Daß die Gemeinschaft in irgendwelcher Form der Leitung bedarf, leugnet wohl niemand. Höchstens der folgerichtige Anarchismus müßte die gegenteilige Meinung vertreten. Dabei widerspricht er sich selber sofort. Denn aller Anarchismus war und bleibt stets offener oder versteckter Imperialismus. Am ehesten könnte noch das kommunistische Ideal der klassenlosen Gesellschaft als ein sozialer Zustand gedeutet werden, in dem Autorität und Gesetz überflüssig geworden sind. Aber auch die schärfsten Verteidiger dieses Gesellschaftsidols lassen für ihren « paradiesischen » Endzustand den Unterschied von Wirtschaftlich-Führenden und Wirtschaftlich-Geführten bestehen; es geht also auch dann nicht ohne Leitung und Leitungsnormen.

Wer eine erkannte Wahrheit auf den Bezirk des individuellen oder sozialen Lebens anwenden will, muß um diesen Lebensbezirk, seinen Aufbau und seine Zielhaftigkeit wissen. Das heißt für unseren Fall: wir vermögen die Lehre vom Gesetz für das Verhältnis « Gemeinschaft und Person » nur

[1] Die einfachste, aber durchaus richtige und genügende Begriffsbestimmung der Gemeinschaft lautet: Ordnungseinheit gemeinsam-zielstrebender Menschen; oder vom konkreten Träger bzw. Untergrund her gesehen: Menschen, die in geordneter Einheit einem gemeinsamen (echten) Ziele zustreben. An diese Begriffsbestimmung knüpfen wir hier an. Alle Gemeinschaft ist Betätigungseinheit; sie wird, erfüllt und erhält sich im Tun. Dieses Tun ist geformt von einem Ziel, das alle angeht und das den einheitsgebenden Ausgangsgrund darstellt. Entgegen vielen modernen Soziologen und Sozialphilosophen versteht die thomistische Sozialphilosophie Wesen und Ordnung, Ursprung und Aufbau der Gemeinschaft vom *Ziele* her, das damit in den Mittelpunkt der ganzen Gesellschaftslehre rückt. Die subjektiven Entstehungsgründe der Gemeinschaft werden keineswegs übersehen oder abgeschwächt, aber aus der objektiven Naturordnung und zum Ziele hin gedeutet, was allein ihrer inneren Anlage und Richtung entspricht.

dann fruchtbar zu machen, wenn wir über die zwischen Person und Gemeinschaft obwaltenden Beziehungen unterrichtet sind. Unsere gegenwärtige Aufgabe liegt nicht darin, Eigenart und Grenzen dieses Verhältnisses zu bestimmen, sondern darin, noch zu entwickelnde philosophische Einsichten für dieses Verhältnis auszuwerten. Um nicht zu wiederholen, was anderswo bereits ausgeführt ist [1], begnügen wir uns mit folgenden Bemerkungen:

Das Verhältnis, um das es hier geht, wird nur unter zwei Voraussetzungen richtig begriffen:

1. es muß genau angegeben werden, in welcher Weise Person und Gemeinschaft zur wirklichen Naturordnung gehören, also *wirklich*, d. h. *Wirklichkeiten* sind;

2. es muß nicht minder genau aufgewiesen werden, welche *sittlichen Zielsetzungen* Person und Gemeinschaft miteinander verbinden und in welcher Ordnung diese sittlichen Zielsetzungen zueinander stehen. Bleibt das eine oder das andere im Dunkeln, landet man entweder bei unwahren Übertreibungen oder bei verschrobenen Zwischenlösungen.

Die menschliche Person ist, seinshaft gesehen [2], das Vollkommenste in der sichtbaren Schöpfung, ausgezeichnet durch den Adel höchster

[1] Vgl. das Buch des *Verfassers*, Gemeinschaft und Einzelmensch [2], Salzburg 1935; außerdem *A. Rohner*, Individuum und Gemeinschaft, in: Divus Thomas (Frbg.) III 1925, S. 129-144, 282-298; *F. A. Weve*, De Maatschappijleer van het Universalisme es Sint Thomas, Tilburg 1931; dann die Sammelschrift: Gemeenschap en Individu (Bijlage van «Studia Catholica»), Nijmegen 1936, mit Beiträgen von Weve, Niekel, de Jong; die Ausführungen der letztgenannten Schrift kommen weitgehend mit dem überein, was der Verfasser in seinem zitierten Buch und in dieser Abhandlung ausführt. Schließlich sei genannt: *Angelinus*, Wijsgerige Gemeenschapsleer (Zwei Teile, Utrecht-Nijmegen 1937-38). Das Werk von A. ist tüchtig, klar und gründlich gearbeitet. Im Anschluß an Schriften anderer Autoren werden manche Begriffe und Gedankengänge neu verdeutlicht, tiefer begründet und auch richtiggestellt; eine besondere Stärke liegt in der Heranziehung geeigneter Hinweise aus der Erfahrung. Allerdings entgegen der Erwartung, die besonders im ersten Teil geweckt wird, schränkt A. das Verhältnis von Gemeinschaft und Person sehr weit ein auf die stofflich-kulturelle Seite des menschlichen Lebens; das Sittliche wird, trotzdem Gemeinschaft schärfstens als sittliche Ordnungseinheit herausgestellt wird, als außer und über der Gemeinschaft liegend kaum in den Gedankengang einbezogen. Das entspricht nicht der Lehrmeinung des hl. Thomas, der A. offensichtlich folgen will. — Vgl. auch die in S. 262, Anm. 1 und S. 282, Anm. 1 verzeichnete Literatur über das Gemeingut.

[2] Wir unterscheiden hier die seinshafte und zielhafte Ordnung bzw. Betrachtungsweise. Diese beiden Ordnungen stehen nicht zueinander wie wirkliche und bloß gedachte Ordnung, sondern beide gehören durchaus der wirklichen Ordnung an. Aber Person und Gemeinschaft können verglichen werden entweder nach ihrem kategorialen Sein oder nach ihrer Zielhaftigkeit. Denn eine erste Frage lautet: In welcher Seinskategorie befinden sich das personale und soziale Sein? in der Klasse des selbständigen oder unselbständigen, des absoluten oder relativen Seins? Eine zweite Frage hingegen lautet: Welchen Zielen sind Person und Gemeinschaft zugeordnet? personalen oder sachlichen Zielen? den gleichen oder verschiedenen Zielen?

Selbständigkeit im Sein und Handeln. Die menschliche Geistesseele ist zwar mit dem Stoff zur Einheit des menschlichen Wesens verbunden. Aber sie behauptet trotzdem eine derartige Unabhängigkeit vom Stoff und dessen Gesetzen, daß sie bei aller naturhaften Hinordnung und Angewiesenheit auf den Körper niemals ins Körperliche versinkt, sondern immer alle reinstoffliche Seins- und Werteordnung schlechtweg überragt. Personale Selbständigkeit widerspricht jener Gliedhaftigkeit und Zugehörigkeit, die den Teilen eines physischen Organismus wesensgemäß zukommen. Wenn überhaupt, dann kann die Person nur einem strengen und eigentlichen Ordnungsganzen als Teil eingegliedert sein, also einem Ganzen, in dem jeder Teil seine Eigenständigkeit, seinen Eigenwert und seine Eigentätigkeit vollauf bewahrt[1].

Ausdruck und Zeichen personhaften Seins ist das selbstmächtige, einsichtig-freie Tun, das Handeln aus eigener Entscheidung und in eigener Verantwortung. Solches Handeln gebührt der Person auf Grund ihres Wesens und deswegen immer und unter allen Umständen, nicht nur zufällig und beiläufig, nicht nur im Bezirk des Tuns, das der Person selbst zugewandt ist, sondern überall und in allen Lebensbezirken. Auch das Handeln zu Gott hin und das Handeln innerhalb der Gemeinschaft bilden hier keineswegs eine Ausnahme. Die Auffassung, der Mensch müsse im sozialen Ganzen seiner Eigenständigkeit und Eigenbetätigung verlustig gehen, stellt die richtige Ordnung geradezu auf den Kopf. Sie versteht Gemeinschaft als unter-menschlichen Lebensbezirk. Gemeinschaft bildet vielmehr eins der großen Betätigungsfelder für selbstvollzogenes, selbstverantwortetes Wirken und Schaffen. Ohne Zweifel spielen sich im Menschen Vorgänge ab, die sich einem unmittelbaren Zugriff seines Geistes entziehen. Ohne Zweifel vermögen Einsicht und Entscheidung beim Menschen durch Furcht, Drohung, Krankheitsstörung und ähnliche Einflüsse erschwert und ganz aufgehoben zu werden. Aber menschliches Tun, das diesen Namen verdient, geschieht mit Überlegung und in Freiheit. Aller Zwang ist entweder — bei werdenden Menschen — eine heilsame Erziehungsnotwendigkeit, oder — bei erwachsenen Menschen — ein wenig ehrender « Notnagel ».

[1] Vgl. S. 261, Anm. 1. — Zur Personlehre des hl. Thomas vgl. *J. Lenz* Die Personwürde des Menschen bei Thomas v. Aq., in: Phil. Jahrb. d. GG. 49. Bd. S. 138 ff.; *A. Rohner*, Natur und Person in der Ethik, in: Div. Thom. (Frbg.) XI 1933, S. 52 ff.; *Schickling*, Sinn und Grenze des aristotelischen Satzes: « Das Ganze ist vor dem Teil », München 1936, S. 60 ff.

Gegenüber und entgegen der menschlichen Einzelperson besitzt keine einzige Gemeinschaft personhafte Eigenständigkeit und Eigentätigkeit. Alle Vorstellungen von substanzhaftem Gemeinschaftsgeist oder Gemeinschaftskörper bleiben eben unwahre Vorstellungen. Sie verderben von vornherein die Richtigkeit der Erkenntnis. Gemeinschaft ist zwar ein Wirkliches, keine bloße Annahme und kein bloßes Gedankending, aber nur ein *wirkliches Beziehungs- oder Ordnungsganzes.* Ein Ordnungsganzes besteht in der Ordnung seiner Glieder. Seine Ordnung ist seine artverleihende Form. Keine Ordnung kann getrennt von ihren Gliedern sein oder begriffen werden. Gemeinschaft ist deswegen immer nur in und mit ihren Gliedern, d. h. den Menschen, die Gemeinschaft bilden. Diese Glieder stehen und leben in ihrer seinshaften wie werthaften Eigenbetonung innerhalb der Gemeinschaft. Der Gemeinschaft gebühren kein Sein und kein Wert, die von den Gemeinschaftsgliedern losgelöst und losgedacht zu werden vermögen [1]. Entschieden jedoch wahren wir uns gegen all jene neuzeitlichen Gesellschaftsauffassungen, die Gemeinschaft ausgeben als abstraktes Beziehungsgebilde oder als reine Summenverlagerung oder als bloße Wechselwirkung vieler Einzelgänger.

Noch wichtiger als diese seinshafte Betrachtung ist die sittliche Seite der Frage, die Zielsetzung von Gemeinschaft und Person. Grundsätzlich gesehen, also ohne Rücksicht auf die jeweils verschiedenen Belange einzelner Gemeinschaften, haben Gemeinschaft und Einzel-

[1] Der Begriff des Ordnungsganzen ist ein Zentralbegriff der thomistischen Gesellschaftslehre. Die wichtigste Stelle findet sich bei Th. I. Eth. lect. 1 (Ausg. Marietti, Nr. 5). Im physischen Organismus leben alle Teile allein durch die Seele die Form und Gestaltkraft des Ganzen; so zwar, daß kein Teil aus sich und für sich zu handeln vermag. Es ist immer der Mensch, der sieht und hört und denkt, wenngleich jeweils durch bestimmte Fähigkeiten (Gesicht, Gehör, Verstand). Ein strenges und reines Ordnungsganzes hat andere Seins- und Tätigkeitsgesetze als ein physischer Organismus, weil es in ihm keine substanziale Wesensform gibt. Deswegen leben die Teile zwar im Ganzen, aber nicht derart vom Ganzen, daß sie in ihrem Sein überhaupt erst durch die Form des Ganzen gehalten und erhalten werden. Sie besitzen ihre eigene Selbständigkeit und Selbsttätigkeit. Der Mensch, der innerhalb noch so starker Gemeinschaftsbindung lebt, vermag zu denken und zu wollen, ohne daß das Gemeinschaftsganze zu denken und zu wollen braucht. Im Grunde denkt und will das Gemeinschaftsganze überhaupt nicht, sondern immer denken und wollen die einzelnen Glieder. Auch das Ganze hat seine Tätigkeit; d. h. es bringt Wirkungen hervor, die das Können des einzelnen übersteigen und nur durch gemeinsames Tun mehrerer erreicht werden. Die Tätigkeiten der einzelnen gehen in diesem gemeinsamen Tun nicht unter, sondern bleiben in ihrer unterschiedlichen Eigenart und in ihrer Selbständigkeit bestehen.

person das *inhaltlich gleiche Ziel*: das *Gesamtgute der menschlichen Natur*, die *vollgute Person.* Jeweder Gegensatz zwischen individuellen und sozialen Gesamtlebenszielen ist schon im Ansatz schief und falsch. Und das deswegen, weil Gemeinschaft Einheit menschlicher Personen ist und weil jede Person der Zielsetzung der menschlichen Natur verhaftet und verpflichtet bleibt. Das Ziel der Natur wendet sich — man darf sagen: gleichursprünglich — an die Einzelperson wie an die Gemeinschaft. Es gibt nichts Menschliches und keine Ordnung im Menschen oder unter den Menschen, die abseits der Zielsetzung der Natur lägen. Ein Unterschied besteht nur in der Art und Gestalt, in denen das Ziel Gemeinschaft und Einzelperson anspricht. Sowohl Gemeinschaft wie Einzelperson sind den allgemeinen Gesetzen und Richtungsmaßstäben der Natur unterworfen. Kein Mensch kann sein oder gut-sein ohne Gemeinschaft. Von Natur her, auf Grund seines Wesens, gehört er zur Gemeinschaft. Diese Gemeinschaftszugehörigkeit ist enthalten in seiner Sozialveranlagung, seiner naturgegebenen Sozialbestimmtheit. Es genügt deshalb nicht, die menschliche Vervollkommnung nur insofern von Gemeinschaft abhängig zu sehen, daß Gemeinschaft zur sittlichen Entwicklung irgendwie mithilft. Der Zusammenhang ist viel enger und unbedingter. Im Ziel der Gemeinschaft ruht der Inhalt der menschlichen Vollkommenheit. Denn — wir wiederholen — dieses Ziel ist kein anderes als das Ziel der Einzelperson [1]. Es wird der Gemeinschaft und ihren Gliedern vor-

[1] Thomas sagt: « Oportet eundem finem esse multitudinis humanae qui est hominis unius » (De reg. princ. I, 14). Th. behauptet also die *Identität des Zieles* für Gemeinschaft und Einzelperson. Über diesen Punkt der thomistischen Soziallehre geht ein ausgedehntes Fragen um, da Th. an anderen Stellen mit Aristoteles die *Wesensverschiedenheit* von Gemeingut und Eigengut stärkstens hervorhebt (vgl. De reg. princ. I, 1; De malo 4, 1; II-II 47, 11; 58, 7 Zu 2). Die richtige Lösung finden wir am klarsten herausgestellt bei *F. A. Weve*, Het algemeene welzijn, Tilburg 1936. Diese Schrift enthält vorzügliche Gedanken über Wesen, Bedeutung und Grenzen des Gemeingutes. Weve unterscheidet zunächst das *Gemeingut als Ordnung*, d. h. die rechte Ordnung und Verfassung der Gemeinschaft als gesellschaftlicher Einheit und Ganzheit, und das *Gemeingut als Ziel*, d. h. jenes Gut, das die geordnete Ganzheit für sich und ihre Glieder anstrebt. Dieses Gut kann angesehen werden sowohl nach seinem *Gemeinsamkeits*charakter, insofern es viele angeht und nicht nur diesen oder jenen Einzelmenschen, als auch nach seinem *Inhalt*, also nach seinem gegenständlichen Wert. Wenn Thomas die Gleichheit von Gemeinschaftsziel und persönlichem Ziel behauptet, so gilt das nur für den *Inhalt des Gemeingutes als Ziel.* Unter jedwedem anderen Betracht ist das Gemeingut vom Eigengut wesensverschieden. Da jedoch im Gemeingut Inhalt und Gemeinsamkeitscharakter so wenig getrennt werden dürfen wie Materie und Form, sind Gemeingut und Eigengut schlechthin wesensverschie-

gestellt unmittelbar unter dem Betracht der Gemeinsamkeit, in seiner naturhaft-ideellen Weite, nicht sofort in seiner individuellen und damit bereits begrenzten Beschränkung. Auch das Wirken an und in Gemeinschaft, verstanden als Teilnahme am sozialen Leben und seinen Aufgaben, gehört notwendig und strengverbindlich zum vollguten Tun des Menschen. Um das zu wissen, brauchen bestimmte sittliche Inhalte und Normen nur in ihrer Gegenstands- und Wesensrichtung geprüft zu werden. Gerechtigkeit und Nächstenliebe, Freundlichkeit in Wort und Umgang, Ehrfurcht und Dankbarkeit, Achtung der Autorität und Gehorsam: mit diesen Worten werden sittliche Inhalte des *sozialen* Lebensbezirks genannt, ohne die kein Mensch ein guter Mensch zu werden vermag.

Seinshafte wie zielhafte Betrachtungsweise führen zu diesem Ergebnis: das Verhältnis von Gemeinschaft und Einzelperson ist nicht ein Verhältnis der Ausschließlichkeit und Unterordnung, sondern der *Gegenseitigkeit* und *Zuordnung*. Die Meinung jener, die Gemeinschaft ansehen als bloßes Mittel und Werkzeug für die Zwecke der Einzelperson, besteht zu Unrecht. Gemeinschaft hat nicht nur den Sinn und die Aufgabe, der Entwicklung der menschlichen Individuen günstige Bedingungen zu schaffen. Gemeinschaft hat aus und in sich selber Sinn und Eigenwert, und zwar höheren als die Einzelperson, vorausgesetzt natürlich, daß nicht von einem falschen Gemeinschaftsbegriff ausgegangen wird. Wir sagen vielleicht besser: Sinn und Wert von Gemeinschaft und Person sind naturhaft derart einander verbunden und verflochten, daß das Ziel der Gemeinschaft als umfassenderes und inhaltlich reicheres Gesamtziel den Vorrang behauptet, daß jedoch im Gesamtziel der Gemeinschaft *jede* einzelne Person als *selbstwertiges Teilziel* enthalten ist, ja daß Gemeinschaft sich selber, ihr eigenes Ziel und ihre eigene Bestimmung verleugnet, wenn sie den personalen Charakter und die personale Würde ihrer Glieder abstreitet und angreift. Der Wille der Natur ist Wille zum Ganzen, und im Ganzen Wille zu den Teilen. Das gilt für die kosmische Ordnung. Das gilt auch für die soziale Ordnung. Nur begegnen wir immer wieder Soziallehren, die den Aufbau und das Gestaltgesetz der sozialen Ordnung nicht richtig zu begreifen vermögen. Dieses Gesetz liegt ausgesprochen in der einfachen Feststellung: *Ordnung von Personen.* Niemand denkt

dene Güter. Es wird somit ersichtlich, wie das Gemeinschaftsziel nach seinem ganzen Inhalt sowohl das Gemeinschaftsganze wie die Gemeinschaftsglieder betrifft, m. a. W. daß und wie Gemeinschaft und Einzelmensch das gleiche Ziel haben.

ein Ganzes und dann die Teile hinein; sondern er denkt das Ganze in und aus seinen Teilen, bzw. die Teile in und aus dem Ganzen. Beim sozialen Ganzen sind die Teile Personen. Deshalb haben die Natur und ihr Schöpfer das soziale Ganze gedacht als ein Ganzes in und aus Personen. Sie dachten ein Ganzes, das durch den Personalcharakter und Personalwert seiner Glieder seine besondere Grundlage, seine besondere Formung und sein besonderes Ziel bekommt. Das Ganze bleibt das Erstbeabsichtigte. Aber es ist und bleibt auch ein Ganzes aus Personen. Und da jeder Person seinshafte wie zielhafte Eigenständigkeit gebührt, muß *jede* Person im Ziel und Wirken des Ganzen eine Beachtung und Förderung finden, die ihrer naturhaften Größe gerecht wird. Da Gemeinschaft aus Personen zusammengesetzt ist, entspricht sie ihrer eigenen Idee nur dadurch, daß voll in ihr zur Geltung gebracht wird, was ihr anvertraut ist. Sie steht sich selber zunächst, aber nur indem sie in allen Zielsetzungen und Entscheidungen ihren eigenen Adel schätzt und lebt; und dieser Adel — um es nochmals zu sagen — liegt darin, daß ein Ganzes selbstwertiger Personen seiner höchstmöglichen Vollendung entgegenwächst und entgegengeführt wird.

Die hier vorgetragene Lösung hat — mit einigen Abweichungen — in jüngster Zeit namhafte Vertreter und Befürworter gefunden [1]. Sie

[1] Wir nennen Rohner, Weve, de Jong, Lachance mit den bereits zitierten Arbeiten. Demgegenüber bezeichnen andere, z. B. Pesch, Cathrein, Linhardt, Schwer, Delos, das Gemeingut mehr oder weniger klar als Bedingung für die Ziele der Einzelperson. Damit wird Gemeinschaft stark auf die Stufe eines Mittel- und Nutzgutes abgedrängt. Entsprechend der in dieser Abhandlung vertretenen Meinung ist das Gemeingut kein bloßes Sachgut und keine bloße Bedingung, sondern ein *Persongut;* es ist nichts anderes als das Gesamtlebensziel des Menschen: Besitz Gottes und wahre Tugend. Kultur- und Wirtschaftsgüter gehören ebenfalls zum Gemeingut, jedoch als dessen niederer Bezirk, nicht als die Hauptsache. Das Ziel der Natur spricht die Menschen in Gemeinschaft genau so unbedingt und unmittelbar an wie den einzelnen Menschen. Das heißt nicht, der Weg zum Lebensziele führe nur über die Gemeinschaft, als sei ein unmittelbar persönliches Erkennen und Erstreben dieses Lebenszieles unmöglich. Das heißt nur, daß die Menschen in Gemeinschaft kein anderes Ziel haben als die Einzelmenschen in sich; ja das heißt darüber hinaus, daß die Ziele der Natur allgemeine Ziele sind, die den einzelnen Personen auf Grund der gemeinsamen Natur aufgegeben werden. Diese allgemeinen und gemeinsamen Ziele sollen auch in Gemeinsamkeit angestrebt und erreicht werden, wobei wiederum das Anstreben und Erreichen des Zieles keine aus einem substanzhaften Gemeinsamkeitskörper stammenden Tätigkeiten darstellen, sondern individuierte und damit nach Einzelpersonen unterschiedene Tätigkeiten bleiben. Aber im Streben und Erreichen bestehen und beharren die objektive und subjektive Verbundenheit der tätigen Menschen. Vgl. die Fortsetzung im Text.

scheint uns die einzige Möglichkeit zu sein, die Zielsetzungen und Forderungen des Naturrechtes vorurteilsfrei zu bejahen und zu deuten. Sie vermeidet die Einseitigkeit, die gerade auf dem Gebiete der sozialen Wissenschaft und des sozialen Lebens so viele Irrtümer und Irrgänge heraufbeschworen hat und noch heraufbeschwört. Wer in ihr eine faule Zwischenlösung, ein aus Individualismus und Kollektivismus gemanschstes « Mischgericht » erblickt, hat sich nicht der Mühe unterzogen, sie aus ihren naturhaften Ursprüngen und Entwicklungslinien wirklich herauszulesen. Wir weisen nur mit einem kurzen Worte auf ihre Richtigkeit und Bedeutung hin :

Die dargestellte Gegenseitigkeit von Gemeinschaft und Person nimmt das soziale « Temperament » und die soziale Belastung der menschlichen Natur und Person genügend und vollauf ernst. In ihr ist kein Platz für irgendeine Verflüchtigung und Abschwächung des Sozialdranges, von dessen « Tiefenlage » und unerbitterlicher Stärke uns die Erfahrung unseres gesamten Daseins und Handelns überzeugt. In ihr wird Gemeinschaft nicht zur zufälligen, harmlos-unwichtigen Nebensächlichkeit. Gemeinschaft gilt hier als Grund- und Formgesetz des Menschenlebens überhaupt. Vermieden und abgelehnt wird jedes offene und versteckte Denken in rechenhaften Größen, das die Wichtigkeit von Gemeinschaft wegen ihrer Nicht-Meßbarkeit und Nicht-Greifbarkeit leugnet und ein bloßes Vorstellungsgebilde übrig läßt. Ebenso nachhaltig wird einer falschen Verselbständigung von Gemeinschaft begegnet. Die Idee des natur-wirklichen Ordnungsganzen bestätigt und erklärt, daß und wie das soziale Ganze dem Bereich des Wirklichen angehört, ohne zu einem regelrechten Körper oder zum substanzhaften « objektiven Geist » zu werden. Das *eine*, Gemeinschaft und Person verpflichtende Ziel stellt die Einheit der sittlichen Ordnung, der sittlichen Bindung und des sittlichen Strebens klar heraus. Es gibt im Grunde keinen doppelten Bezirk des Sittlichen, den individuellen und den sozialen, sondern nur einen einzigen, dem Gemeinschaft und Person verhaftet sind. Es gibt innerhalb des sittlichen Ideals nur Forderungen, die unmittelbar entweder die « Person in sich » oder die « Person in Gemeinschaft » betreffen. Es gibt m. a. W. sittliche Zielsetzungen, Pflichten und Handlungen, die zunächst entweder die Ordnung im eigenen Innern oder die Ordnung zu den Mitmenschen regeln. Wir sagen : zunächst. Denn wegen der im Wesen verankerten Sozialveranlagung des Menschen kann kein einziges Tun der Ausrichtung auf die Gemeinschaft entzogen sein oder enthoben werden. Die bloße Tatsache, daß der ganze Mensch sozial angelegt ist und daß der ganze Mensch als Glied in Gemeinschaft lebt, genügt, all sein Wollen und Wirken ursprunghaft und damit notwendig sozial bestimmt sein zu lassen. Demgegenüber wird alles der Gemeinschaft zugewandte Tun im guten oder unguten Sinne für die tätige Person selber bedeutsam. Denn alles Handeln geht vom einzelnen Menschen aus und prägt seine Spuren dem einzelnen Menschen ein.

Unter Voraussetzung und Beachtung dieser Ausführungen kann nunmehr dargelegt werden, was aus der Lehre vom Gesetz besonders

kennzeichnend und wichtig ist. Wir halten uns in unserer ganzen Erörterung an die Gedanken, die der heilige *Thomas von Aquin* über das Gesetz ausgesprochen hat, nicht um einfach zu wiederholen, sondern um nachzudenken und auszuwerten [1].

1. Vom Wesen des Gesetzes.

Nach seinem allgemeinsten Wesensmerkmal besagt Gesetz soviel wie *Richte, Regel* oder *Norm*. Aber nicht jede Regel und nicht jede Norm nennen wir ohne weiteres Gesetz. Gesetz meint eine bestimmte Norm: eine Norm für das Tun, das Handeln, gegeben und sich äußernd in der Form eines Sollens, einer gewissen Bindung und Notwendigkeit. Das gilt für die Naturgesetze, von denen die Naturwissenschaft spricht: die Normen, nach denen sich die Vorgänge in der Natur vollziehen und vollziehen müssen. Das gilt für die Denkgesetze: die Normen, an denen unser Geist in seiner Tätigkeit gebunden ist. Das gilt besonders für die Sittengesetze: die Normen, nach denen sich das willentliche Tun, das freie Wollen der Menschen richten muß.

Die drei Arten des Gesetzes sind freilich in jeweils anderer Form Norm des Tuns. Naturgesetze und Denkgesetze sind nur Normen im uneigentlichen Sinne.

Die Gesetze der Naturwissenschaft sind, im Grunde genommen, bloße Feststellungen von Tatsachen, die sich mit voller oder wenigstens großer Regelmäßigkeit wiederholen. Die beharrende Wiederkehr dieser Tatsachen erklärt sich aus dem Wesen, der Natur, aus der Seinsbeschaffenheit der Dinge, bzw. aus deren naturhafter Veranlagung und Hinneigung oder gegenseitigen Zuordnung. Wir beobachten Naturerscheinungen, die sich in strenger physikalischer Gesetzlichkeit wiederholen, ohne eine Ausnahme zuzulassen, wie das Fallen der Körper, die Umdrehungen der Erde, die Geschwindigkeit des Lichtes. Daneben beobachten wir Naturerscheinungen, die zwar meistens ordnungsgemäß eintreten, hin und wieder jedoch Abweichungen vom geordneten und erwarteten Lauf der Dinge zeigen, wie die Geburten bzw. Mißgeburten. In beiden Fällen kann von einem wahrhaften Sollen nicht die Rede sein. Denn es handelt sich dort wie hier nur um das Eintreten eindeutig vorgezeichneter Geschehnisse und Wirkungen oder um das Dazwischentreten störender Einflüsse. Das eine wie das andere

[1] Die Lehre vom Gesetz findet sich bei Th. in systematischer Einheit und Ausführlichkeit in der Summa theol. I-II Fr. 90-108. In der Summa contra Gentes spricht Th. (III. Buch, Kap. 114-122) vom göttlichen Gesetz; er behandelt aber nicht nur eine Teilfrage, sondern, wie *Lottin* (La définition ... 252) richtig bemerkt, unter dem Titel des göttlichen Gesetzes die gesamte Lehre über das Gesetz. Auch die anderen Werke enthalten wichtige Aussagen zur Gesetzeslehre.

Mal sehen wir Tatsachen, die kommen müssen, bei denen es den natürlichen Umständen entsprechend kein Entrinnen gibt. Sollen im eigentlichen Sinne setzt Einsicht voraus in die Sinnhaftigkeit dessen, was soll. Sollen im eigentlichen Sinne schließt irgendwelche Freiheit und Verantwortlichkeit ein. Chemische Elemente sind keinem echten Sollen unterworfen, kraft dessen sie sich verbinden ; sie verbinden sich zwangsläufig, sobald sie nach richtigem Mengen- und Gewichtsverhältnis zueinandergeraten oder zueinandergebracht werden. Die Organe des pflanzlichen Lebens beginnen zu arbeiten, sobald ihnen Nahrungsstoffe zugeführt werden und sie nicht verletzt oder übersättigt sind. Das alles sind Naturtatsachen, und nur in übertragener Bedeutung vermögen wir in ihnen von einem normhaften Sollen zu sprechen. *Lottin* (Le droit naturel S. 72, Anm. 2) macht darauf aufmerksam, daß z. B. Thomas von Aquin das Wort « lex » = Gesetz niemals auf die physischen « Gesetze » anwendet, sondern es dem Bereiche des vernünftigen Handelns vorbehält.

Etwas Ähnliches wie von den Naturgesetzen muß von den Denkgesetzen gesagt werden. Auch sie sind nur im uneigentlichen Sinne Normen, soweit wenigstens unter ihnen jene Gesetze verstanden werden, nach denen unser Denken « verläuft ». In Wirklichkeit enthalten diese Gesetze bloße Aussagen über die naturhafte Grundlage unseres Geistes und seiner Tätigkeit. Unser Verstand soll nicht, er kann gar nicht anders als schlußfolgernd denken.

Erst im Bereiche des *willentlichen* Tuns gibt es Normen in der wahren Bedeutung des Wortes [1]. Denn erst und nur hier gibt es ein Sollen als Pflicht, als echten Auftrag, als verantwortlich übernommenen Anruf und Befehl. Das beruht ganz auf dem Wesen des Willens und seines Handelns. Der Wille handelt frei. Sein Müssen ist nicht das des Zwanges, sondern das der Pflicht, d. h. das der einsichtig und frei getragenen Bindung. Die Notwendigkeit, der unser Wollen unterworfen ist, kommt durchaus nicht überein mit der Notwendigkeit, der die physische Natur verhaftet ist. Man muß beim Willen deutlich unterscheiden eine seinshaft-physische und eine sittliche Bewandtnis. Der Wille ist wie jedes andere Vermögen eine Fähigkeit der Natur, von der Natur gegeben und von ihr mit bestimmten Wesensmerkmalen ausgerüstet. In vielen, ja, in fast allen Dingen kann der Wille nur frei handeln. Er ist in diesen Fällen physisch nur in der Lage, selbstmächtig zu wählen, wenn überhaupt aus dem möglichen ein wirkliches Wollen werden soll. Damit aber der Wille in freiem Entschluß seine eigene Unbestimmtheit überwindet, ist er geradezu darauf angewiesen, irgendein Etwas vorgelegt zu erhalten. Ein Wahlvermögen

[1] III. c. G. 114 : « Cum lex nihil aliud sit quam quaedam ratio et regula operandi, illis solum convenit dari legem qui sui operis rationem cognoscunt »

bedeutet die Fähigkeit, handeln oder nicht handeln sowie aus mehreren aussuchen, eins einem anderen oder mehreren anderen vorziehen zu können. Der Verstand hat die Aufgabe, dem Willen die erstrebenswerten Ziele aufzuzeigen und damit die freie Entscheidung zu ermöglichen.

Dabei wäre der Willkür Tür und Tor geöffnet, stünde der Wille nicht in einer zweiten, der *sittlichen* Ordnung, bzw. würden dem Verstand eindeutige Beurteilungsmaßstäbe über Gut und Bös, Wert und Unwert, Erstrebenswürdig und Erstrebensunwürdig fehlen. Aber der Verstand besitzt diese Maßstäbe oder kann sie finden und dem Willen den Gegenstand als sittlich erlaubt oder unerlaubt nachweisen.

Hier erschließt sich das weite Gebiet des eigentlichen Sollens, des pflichtgemäßen Handelns. Zu ihm bedarf es einer Norm, einer Regel, eines Gesetzes. Wir haben damit den geeigneten Ausgangspunkt gefunden für die kommenden Ausführungen. Dieser Ausgangspunkt liegt in der Einsicht, daß das Tun des Menschen, weil frei und sittlich betont, einer wahrhaften Norm nicht entraten kann. Die gegenständliche Unbestimmtheit des menschlichen Wollens und seine Verpflichtung der sittlichen Ordnung gegenüber bedingen einfach die Notwendigkeit normhafter Maßstäbe. Willentliches Tun ist eben etwas anderes als triebhaftes Gezwungen- und Genötigtsein.

Gesetz bedeutet also soviel wie *vernunftgemäße Norm des willentlichen Tuns*. Diese Begriffsbestimmung wird gleich genauer untersucht werden müssen. Vorerst wird es gut sein, eine doppelte Ergänzung des schon Gesagten hinzuzufügen. Die erste betrifft den Fremdcharakter, die zweite die Allgemeinheit des Gesetzes.

Der einzelne aus uns spricht manchmal von seinem persönlichen Lebensgesetz, von *seinem* Gesetz des Handelns, d. h. von einem Maßstab, einer Regel, einer Richte, die nur ihn selber im Unterschiede zu allen anderen angehen. Dabei können derartige Aussagen des näheren wiederum einen zweifachen Sinn enthalten. Sie wollen entweder nur betonen, daß ein Mensch darauf sieht, sein Handeln seiner individuellen Veranlagung entsprechend zu ordnen. « Gesetz » ist dann der einfache Ausdruck individueller Lebensgewohnheiten oder Entwicklungsnotwendigkeiten. Dieser Fall kann hier außer Acht bleiben, da er das Wort « Gesetz » nur sehr uneigentlich versteht und anwendet. Im zweiten Fall, den wir anführen müssen, enthalten Aussagen wie die oben erwähnten verbindliche Urteile über den Ursprung des Gesetzes. Der Mensch nennt Gesetz nur das, was er selber in freier Entscheidung als Norm seines Handelns billigt und wählt. Damit wird im Grunde nichts anderes behauptet als die sittliche Autonomie des handelnden Menschen: Gesetz, gleichviel welcher Art, gilt als selbstmächtige Schöpfung des Menschen, der also als autonomer

Gesetzgeber auftritt. Einer solchen Auffassung des Gesetzes muß widersprochen werden, nicht nur aus lehrhaftwissenschaftlichen Erwägungen heraus, sondern aus einer bloßen Beachtung des Wortsinnes und der Grundbedeutung von Gesetz. Wir können uns nicht in eine Erörterung mit der neuzeitlichen autonomen Ethik einlassen. Wir wollen aber darauf hinweisen, daß nur dort eigentliche Gesetze vorliegen, *wo einer durch einen anderen und nicht durch sich selber angesprochen und aufgerufen wird* [1]. Das und nichts anderes sollte mit dem « Fremdcharakter » des Gesetzes gemeint sein. Innerhalb einer Ethik, der der Mensch nicht autonomer Selbstzweck ist und die dem Menschen keine völlige Selbstherrlichkeit einräumen kann, begegnet dieser Grundsatz keiner weiteren Schwierigkeit. Wo Gesetze in Kraft sind, dort herrscht einer über den anderen, und zwar letztlich eine Person über eine andere Person. Denn ohne langes Nachdenken vermag man zu sagen, daß Gesetze da sind, um *befolgt* zu werden, und daß eine Verpflichtung, die jemand sich selber ohne jedwede Rücksicht auf vorgegebene Normen auferlegt, nichts anderes ist als Willkür.

Als zweites kennzeichnendes Merkmal nannten wir die *Allgemeinheit* des Gesetzes. Dieses Merkmal betrifft zunächst nur die Form des Gesetzes. Gesetze werden in allgemeiner Form erlassen. Sie regeln unmittelbar nicht diesen oder jenen Einzelfall, sondern eine Vielzahl von Fällen. Das Naturgesetz: « Du sollst nicht stehlen » findet überall Anwendung, wo Menschen in die Gefahr kommen, eine zu Recht bestehende Eigentumsordnung unbefugterweise zu verletzen. Ein vom Staat gegebenes Arbeitsgesetz umfaßt alle Betriebe oder wenigstens viele und ist nicht nur auf eine bestimmte Arbeitsstätte eingeschränkt. Darin beruhen gerade Notwendigkeit und Sinn der Gesetze, die mannigfaltigen und jeweils verschiedenen Verhältnisse nach einer einheitlichen Grundnorm zu gestalten. Und das deswegen, weil jedes einzelne Tun eben ein Sonderfall ist, d. h. eine aus ungezählten Möglichkeiten, und weil in jedem einzelnen Tun ein allgemeiner Inhalt verwirklicht werden soll, der zunächst einmal in seinem allgemeinen Sollen vorgestellt werden muß, um jetzt und hier überhaupt richtig ausgeführt werden zu können. Selbst der kategorische Imperativ Kants, der doch im Sinne Kants der Ausdruck voller sittlicher Autonomie sein soll, kann diesen allgemeinen Charakter des Gesetzes nicht verleugnen. Es ist wichtig, dieses Merkmal zu beachten. Denn von ihm her entsteht eine besondere Schwierigkeit, die sich gerade für das Verhältnis von Gemeinschaft und Person auswirkt. Sie soll am Ende dieser Abhandlung kurz erörtert werden.

Jede soziale Gruppe kennt und braucht so etwas wie ein Gesetz: die Familie ihre Hausordnung, der Betrieb seine Betriebsordnung, der Verein seine Satzungen, der Staat seine Verfassung und die Erlasse der Regierung, die Gemeinde die Bekanntmachungen des Bürgermeisters usf. Das alles sind keine Anleitungen zum Denken, sondern bindende Richtlinien und Vorschriften des Wollens und Handelns. Sie sollen eingehalten und erfüllt werden. Die Glieder der jeweiligen Gruppen haben die Pflicht,

[1] I-II 93, 5: « Nullus, proprie loquendo, suis actibus legem imposuit ».

ihr praktisches Leben diesen Richtlinien anzugleichen, mit ihnen in Übereinstimmung zu bringen, sich in ihrem Verhalten nach ihnen einzustellen und zu benehmen. In diesem Sinne sind alle diese Gesetze eine Norm des menschlichen Tuns, mit dem Ziel, zum Handeln zu bewegen oder vom Handeln abzulenken. Sie sind ein Maß, gleichsam eine Schnur oder ein Gewicht, an dem menschliches Tun gemessen und gewogen wird, an dem der Mensch sein Handeln messen und abwägen muß. Sie sprechen aus, was zu tun und zu lassen ist, was geboten oder verboten ist, was geschehen soll oder zu unterbleiben hat.

Wir verlassen sofort den Boden der Tatsachen und äußern uns grundsätzlich zu diesem Gegenstande. Dazu müssen wir auf einen jener Gedanken zurückgreifen, die alles Gemeinschaftswerden und -tun tragen: *Alles menschliche Wollen und Handeln müssen dem Guten zugewandt sein.* Sonst werden sie innerlich unwahr und unwert: unmenschlich; nicht in dem Sinne, als gingen sie nicht mehr vom Menschen und dessen geistigen Fähigkeiten aus; sondern in dem Sinne, daß sie seiner unwürdig sind, sich gegen den Handelnden kehren, ihn belasten, anstatt ihn zu vervollkommnen. Selbstverständlich bezeichnet das Wort « Gut » hier entsprechend der thomistischen Ethik: das Gute der Menschennatur, das dem Menschen gegenständlich Gutseiende, nicht nur meinungsgemäß Gut-scheinende; und zwar das aus eigenem Grunde wahrhaft Erstrebenswerte. In seinem Dienst und ihm untergeordnet werden die Nutzgüter erst menschlich-gut [1].

Der eigentliche, allgemeine *Gegenstand des Gesetzes und aller gesetzgeberischen Tätigkeit ist das Gute* [2]. Das Gesetz hat die Aufgabe, das Gute anzubefehlen oder vom Bösen fernzuhalten. Es darf dem Guten der menschlichen Natur zumindest nicht widersprechen.

[1] Thomas unterscheidet im Anschluß an Aristoteles ein dreifaches Gutes: das Edle (bonum honestum), das Nutzgut (bonum utile), das Ergötzliche (bonum delectabile). Das letztere stellt nur einen Begleitwert dar. Das wahrhaft menschliche Gute ist immer ein Edles, d. h. etwas, was als Zielgut, aus eigenem Grunde, wegen seiner eigenen inneren Werthaftigkeit erstrebt zu werden verdient. Alles Nutzgut ist nur « gut zu etwas », gut als bloßes Mittel und Werkzeug. Tugend und Wissenschaft z. B. sind Edelgüter; sie werden angestrebt, nicht um als Mittel gebraucht zu werden, sondern weil sie aus und in sich der Vervollkommnung des Menschen dienen, weil die menschliche Person durch sie gut wird. Entsprechend unseren früheren Ausführungen kann das Gemeingut, das Ziel der menschlichen Gemeinschaft, nur ein Edelgut sein.

[2] III. c. G. 116: « Finis cuiuslibet legis et praecipue divinae est *homines facere bonos.* Homo autem dicitur bonus ex eo quod habet voluntatem bonam, per quam in actum reducitur quidquid boni in ipso est. Voluntas autem est bona ex eo quod vult bonum: et praecipue maximum bonum quod est finis. Quanto igitur huiusmodi bonum magis voluntas vult, tanto magis homo est bonus ».

Hiermit haben wir das Gute bestimmt von der menschlichen Natur her. Wir können es ebenfalls bestimmen vom handelnden Menschen her und damit zugleich die nächste und unmittelbare Erkenntnisquelle des Guten angeben: Das Gute ist das, *was der rechten, der richtiggeleiteten Vernunft entspricht.* Die Vernunft führt den Menschen. Damit sie es recht tue, muß sie selber richtig geleitet sein. Wir versuchen, mit einem Worte zu verdeutlichen, wer diese richtiggeleitete Vernunft ist: die Vernunft jenes Menschen, der genügend Einsicht, innere Freiheit und sittlichen Wagemut besitzt, die gegenständlichen Forderungen seiner Natur und seines Lebenszieles restlos und unbeirrt von persönlicher Voreingenommenheit durchzudenken, gutzuheißen und anzuwenden. Oder vom letzten Haltungsgrund und Maßstab aus gesehen: die menschliche Vernunft, sofern sie übereinstimmt mit der ewigen Vernunft Gottes als der obersten Gesetzgeberin und Leiterin des ganzen Universums. Daß die Vernunft eines einzelnen Menschen diese Bedingung vollkommen erfülle, ist selten bzw. unmöglich. Es gibt nur Annäherungen an dieses Ideal. Der einzelne muß seine Vernunft soweit bilden und benutzen, daß sie hinreichend Licht wirft auf seinen Lebensweg. Auch aller Einfluß auf andere und jeder Befehl an andere müssen gut sein. Sie müssen vor der rechten Vernunft bestehen können: sowohl vor der Vernunft dessen, der befiehlt, als auch dessen, dem befohlen wird. Darüber gleich mehr [1].

[1] Die «ratio recta», die richtiggeleitete Vernunft, die von Th. als nächste und unmittelbare Erkenntnisquelle und Norm des Sittlichguten genannt und aufgewiesen wird, kann zweifach bestimmt werden:

a) die menschliche Vernunft, insofern sie wirklichkeitsgetreu erkennt und zum Guten leitet, d. h. insofern sie die Tätigkeitsnormen entsprechend der naturhaft gegebenen Ordnung der Dinge (und Menschen) richtig abliest und anwendet. In dieser Definition kommt die Vernunft als Aufnahme- und Gestaltvermögen des Wirklichen zur Geltung, wobei unter Wirklichkeit die Gesamtheit des natürlich Erkennbaren verstanden wird, also die Gesamtheit des Seienden einschließlich all ihrer Ordnungen und Zielsetzungen. Dabei werden der *menschlichen* Natur, ihrer Bestimmung und Veranlagung besondere Beachtung zuteil; denn die menschliche Natur ist die entferntere Grundlage des Sittlichen. Vgl. *Rohner*, Natur und Person in der Ethik;

b) die menschliche Vernunft, insofern sie übereinstimmt mit dem ewigen Gesetz, d. h. mit der Vernunft Gottes, insofern diese alles Tun und alle Bewegung der Geschöpfe leitet. Hier wird die Vernunft des Menschen gesehen in ihrer Abhängigkeit von Gott, und dementsprechend die Richtigkeit der Sittennorm beurteilt nach dem obersten und letzten Maßstab aller Wahrheit und alles Handelns.

Beide Begriffsbestimmungen besagen inhaltlich dasselbe. Denn die Schöpfungsordnung, d. h. die gesamte Ordnung der geschaffenen Dinge, entstammt der Weisheit und dem Wollen Gottes. Deswegen offenbaren die den Dingen

Diese allgemeine Kennzeichnung des Gesetzesgegenstandes gewährt uns Einblick in wichtige Dinge:

1. Der Sinn aller Gesetze liegt darin, die Menschen *tugendhaft* zu machen, ihnen Hilfe und Weg zu bieten zum Gutwerden und Gutsein. Je unmittelbarer ein Gesetz diesem Ziele dient, desto vorzüglicher ist es: alle wahre Gesetzgebung erstrebt und bewirkt das gute, tugendhafte Leben der dem Gesetz unterworfenen Menschen [1].

2. Alles echte Gute ist dem höchsten Guten, jeder sittliche Wert dem Urwert alles Sittlichen zugeordnet. Eine sittlich gute Handlung ist ihrer Natur nach hinbezogen auf das letzte Lebensziel und trägt bei zur Gesamtvervollkommnung des Menschen: als Ausrichtungspunkt aller Gesetzesnormen muß irgendwie das letzte Ziel in Betracht kommen.

3. Bei Abfassung, beim Werden der Gesetze spielen die Vernunft und damit die Klugheit zumindest eine große Rolle. Die Vernunft und in ihr die Klugheit erschauen oder beurteilen und bestimmen die Voraussetzungen, den Inhalt und die Umstände des sittlich-guten Tuns und seiner Maßstäbe.

4. Das Gesetz wendet sich an den *Willen* der Menschen, aber *über ihren Verstand*, ihr geistiges Einsichtsvermögen. Dieses wird nicht ausgeschlossen, sondern gleichsam eingeschaltet. Ein Gesetz verpflichtet nur, wenn es bekannt geworden ist oder werden konnte. Dieses Bekanntwerden bedeutet nicht nur Kenntnisnahme dessen, was der Wortlaut besagt. Es bedeutet und verlangt Stellungnahme des eigenen Gewissens. Ein den Menschen gegebenes Gesetz will menschlich, d. i. einsichtig-frei, verwirklicht werden. Nur so ist es der Erziehung überzeugter und mittätiger Gemeinschaftsglieder förderlich. Nur so vermögen die Menschen unter seiner Leitung der Stimme ihres eigenen Gewissens zu folgen. Dahin jedoch zielt alle Beeinflussung der Menschen: das *eigene Gewissen* nicht zu verkümmern und zum Schweigen zu bringen, sondern *zu unterstützen* und zum Reden zu veranlassen. Jeden Menschen führt in jedem Falle seine eigene Vernunft; sie ist und bleibt für ihn nächste und unmittelbare Norm seines Handelns. Er darf ihr nicht zuwider handeln. Denn dann handelt er gewissenlos, d. h. unrecht. Das Wissen um das Gesetz vermittelt den Zusammenhang zwischen Befehlendem und Gehorchendem, zwischen Gebot und Ausführung: das Gebot verpflichtet nur kraft des Wissens, das Wissen nur kraft des Gebotes (vgl. I-II 93, 5).

naturhaften Wesens- und Ordnungsgesetze die Gedanken und Absichten Gottes; und wer diese Gesetze richtig deutet und zur Richtschnur seines Handelns macht, läßt sich im Erkennen und Wollen leiten von Gottes Gedanken und Absichten. — Die dem unterrichteten Leser bekannten Streitfragen, die mit dem Begriff der ratio recta zusammenhängen, können hier nicht berücksichtigt werden.

[1] Vgl. I-II 100, 9 Zu 2. — III. c. G. 115. — I-II 91, 4 sagt Th. kurz: « Per legem dirigitur homo ad actus proprios in ordine ad ultimum finem », d. h. aber zum tugendhaften Handeln. Wir wiesen schon auf die Allgemeinheit dieser Aussage hin. Alle Gesetze, ganz gleich welchen Ursprungs und welcher Art, haben das gute, tugendhafte Leben der Menschen zum Ziel. Dieses tugendhafte

Daraus folgt für das Verhältnis von Gemeinschaft und Person etwas höchst Belangvolles: Jedes Gesetz ist in seiner Anwendung *auch* der Vernunft des einzelnen unterworfen. Der Mensch kann es nur erfüllen, wenn er von seiner inhaltlichen Güte überzeugt ist. Es darf nicht in Widerspruch stehen zu seinem Lebensziel und den Aussagen seines Gewissens. In Zweifelsfällen spricht die Annahme solange zugunsten des Gesetzes, als sie zugunsten des Gesetzgebers spricht. Dieser kann und darf natürlich nicht jeden einzelnen um Rat fragen. Er kann seine Anordnungen nicht verbildeten Gewissen entlehnen oder anpassen. Er wird gemäß seiner rechten Vernunft selbständig zu entscheiden wissen. Dem Untergebenen, der einem Gesetze nicht glaubt gehorchen zu können, erwächst zunächst die Pflicht, mit allen Mitteln seine Bedenken zu klären und zu lösen. Stellt sich heraus, daß das Gesetz etwas anbefiehlt, was dem richtigen Gewissensbescheid zuwiderläuft, dann hat das Gewissen den Geltungsvorrang vor dem Gesetz [1]. Zur Erläuterung erinnern wir an die religionsfeindliche Gesetzgebung der Sowjetunion. Ein Gesetz, das zur Gottesleugnung zwingen will, ist teuflische Niedertracht, überhaupt kein Gesetz, sondern Anmaßung und widerrechtliche Zumutung in der äußeren Form eines Gesetzes.

Leben besteht in der rechten Ordnung zum letzten Lebensziel. Das gilt aber nur unter der Voraussetzung, daß Tugend nicht als bloß äußere « Korrektheit », sondern als innere Gesinnung, als gutes Wollen und Wollen des Guten verstanden wird.

[1] Dieser Punkt enthält zwei Gedanken:

a) damit ein Gesetz verpflichten könne, muß es genügend bekannt gemacht werden (promulgatio legis). Das bedeutet von seiten des zum Gehorsam verpflichteten Menschen: nur wer von einem Gesetz weiß (oder wenigstens wissen konnte und mußte), ist überhaupt in der Lage, es zu erfüllen. Vgl. De verit. 17, 3: « Nullus ligatur per praeceptum aliquod nisi mediante scientia alicuius praecepti »; I. sent. d. 48. a. 4: « Nullus appetitus tenetur tendere in illud bonum cuius rationem non apprehendit » (außerdem II-II 64, 6 Zu 3; II-II 88, 12 Zu 2). Man muß erfahren und irgendwie begriffen haben, was verlangt wird und was man soll. Eine Gemeinschaft, bzw. ihre leitende Stelle, muß deswegen dem Fassungsvermögen ihrer Glieder soweit entgegenkommen, daß diese wenigstens wissen, was ein Gesetz denn eigentlich will und fordert. Es ist geradezu unmenschlich, eine Gemeinschaft durch sog. Geheimverordnungen leiten bzw. in Schach halten zu wollen; d. h. absichtlich verschwiegene Anordnungen, die trotzdem binden sollen und nach denen die Glieder der Gemeinschaft zur Rechenschaft gezogen und verurteilt werden, widersprechen den einfachsten und naturgemäßesten Grundregeln menschlichen Zusammenlebens und menschlichen Gehorsams;

b) damit ein Gesetz verpflichten könne, muß der einzelne vor seinem Gewissen über die Erlaubtheit bzw. sittliche Widerspruchslosigkeit des Verlangten

Jedes Gesetz betrifft irgendeine Gemeinschaft. Weshalb das so ist, werden wir gleich erörtern. Der einzelne als solcher hat auf den Ursprung, das Werden der Gesetze keinen oder geringen Einfluß. Er mag unverbindliche Gesetzesvorschläge unterbreiten, in Wort oder Schrift auf Notwendigkeiten oder Lücken der Gesetzgebung hinweisen. Dem Gemeinschaftsganzen oder seinem Bevollmächtigten bleibt es vorbehalten, die Vorschläge zu beachten und zu prüfen, anzunehmen oder abzuweisen, sie überhaupt erst zu amtlichen Vorschlägen zu erheben. Die Gesetzgebung ist *Sache des Gemeinschaftsganzen oder seines leitenden Organs*, und zwar dessen vornehmste und erste Aufgabe[1]. Mit ihr beginnt die Leitung des Ganzen. Sie ist wichtiger und früher als Rechtssprechung und Einzeldurchführung der geplanten Ordnung. Denn diese beiden gründen in ihr. Wer befugt sein soll, das Handeln der Menschen auf Normen festzulegen, muß über sie Gewalt besitzen. Sonst langt es nur zu Anregungen, Ermahnungen, Bitten.

Die Veröffentlichung beschlossener Gesetze geschieht in verschiedenster Weise. Aber bevor ein Gesetz veröffentlich wird, muß ihm der Gesetzgeber Form verleihen: das Gesetz muß im Gesetzgeber selber geworden, von ihm erkannt und gewollt sein. Das gesprochene oder geschriebene Gesetz ist nur äußerer Ausdruck dessen, was im Verstande und Willen als wahr und gut gebilligt und zur Verwirklichung vorgenommen wird.

Zwei Bestandteile gehören zu jedem Gesetz: ein *Inhalt* und ein *Antrieb*, ein Hinweis und eine Bewegung. Das Gesetz sagt nicht nur, daß etwas ist, sondern das etwas geschehen soll. Es unterrichtet; aber es verlangt auch. Es zeigt einen Weg; aber es verpflichtet auch,

im Klaren oder wenigstens beruhigt sein. Noch lange nicht alles ist deswegen ohne weiteres gut, weil irgendwer es befiehlt. Es gibt ungewollte und gewollte irrige und schlechte Befehle. Niemals darf der Mensch etwas tun, was er *positiv* als unsittlich und verkehrt ansieht. Die Gemeinschaft hat die Pflicht, diese Gewissensentscheidung des einzelnen zu achten; sie muß sich in solchen Fällen zunächst die Gewissensbildung ihrer Glieder angelegen sein lassen, anstatt sogleich mit Druck- und Gewaltmaßnahmen « nachzuhelfen ».

[1] I-II 90, 3. Dort wird die Gesetzgebung ausdrücklich dem Gemeinschaftsganzen oder dem Leiter der Gemeinschaft zugeschrieben. — II-II 50, 1 Zu 3 nennt Th. im Anschluß an Aristoteles die Gesetzgebung die hauptsächlichste Amtstätigkeit des Herrschers. Es ist also nicht jeder befugt, Gesetze zu erlassen, sondern nur wer Gewalt besitzt über das Gemeingut, wer entweder das Gemeingut als sein Eigenziel ansehen kann (das Gemeinschaftsganze) oder wer von Amts wegen die Aufgabe hat, auf das Gemeingut wirksam hinzuleiten (Autorität).

ihn zu gehen. Bindende Norm des menschlichen Handelns: das Handeln des Menschen wird auf ein Ziel wirksam hingeordnet.

Bei diesem Ordnen sind Verstand und Wille tätig. Ordnen heißt: eins auf das andere hinbeziehen. Dazu müssen zunächst das eine wie das andere *erkannt* werden, und zwar in ihrer Gegenseitigkeit, in ihrem Verhältnis zueinander, in ihrer Abhängigkeit untereinander. Es muß Klarheit geschaffen werden sowohl über die Eignung als über die sittliche Bewandtnis des einen für das andere. Nur der Verstand leistet diese beiden Aufgaben. Er sieht ein, ob zwei Dinge aufeinander bezogen sind oder bezogen werden dürfen. Nicht alles Erkennbare und Erkannte ist für den Menschen ohne weiteres erstrebenswert. Nicht jede Ordnung, die der Verstand vorfindet oder deren Herstellung ihm als menschenmöglich erscheint, d. h. nicht jede Ordnung, die innerhalb des physischen menschlichen Könnens liegt, ist damit schon gut, sittlich wertvoll oder wenigstens einwandfrei. Die Entscheidung darüber liegt bei der Vernunft. Das Wahre hat den naturhaften Vorrang vor dem Guten. Auch alles Handeln muß wahr sein, um gut sein zu können: es muß sich ausweisen und bestehen vor der Vernunft, die über seine Übereinstimmung mit dem letzten Ziele und damit über seine sittliche Erlaubtheit urteilt. Erst dann, wenn das Handeln als gut befunden wurde, also erst dann, wenn dem Entschluß ein wahres Urteil vorausgegangen ist, gibt der Verstand den Willen frei, stellt ihm das Seiende vor als begehrens- und erstrebens*wert*.

So ist es auch hier. Ein Gesetz verkündet, daß die Menschen ihr Tun bestimmten Zielen zuwenden müssen. Es deutet die Menschen auf etwas hin. Diese Hindeutung und damit der *Inhalt des Gesetzes* gehen unmittelbar zurück auf den Verstand, mittelbar allerdings auf die Wirklichkeit. Denn wie wir bereits erwähnten, der Verstand ist das Aufnahmevermögen des Wirklichen, das Offensein des Menschen für das Wirkliche. Er erkennt bzw. schafft den Gegenstand und damit die gegenständliche Richtigkeit des Gesetzes. Er beurteilt und bestimmt, was getan oder unterlassen werden soll.

Aber nicht der Verstand allein ist bei der Gesetzgebung tätig. Sonst bliebe es beim bloß erkenntnismäßigen Urteil, bei der bloß eingesehenen Bestimmung. Beim Gesetz jedoch befinden wir uns in der Ordnung des Tuns, nicht nur des Denkens. Wir untersuchen die Zugliederung nicht zweier Denkinhalte oder Denktätigkeiten, sondern eines Zieles und des wirklich geforderten Handelns. Alle wirkursächliche Bewegung im Menschen oder unter den Menschen geht vom Willen aus. Der Wille ist die antreibende, die vorwärtszwingende Kraft. Er bringt die Menschen zu den Dingen hin, gibt sie hin an das Wirkliche; denn er erstrebt das wirkliche Gute als Besitz.

Verstand und Wille sind beim Werden des Gesetzes beteiligt. Keiner von beiden kann des anderen entraten. Aber anderseits vermag das Gesetz seinem Wesen nach nur einer der beiden Fähigkeiten anzugehören. Denn die beiden Fähigkeiten liegen nicht gleichursprünglich und gleichwertig nebeneinander. Sie halten unbedingte Ordnung zueinander. Entweder ist das Gesetz ein bewegender Hinweis oder eine hinweisende Bewegung. Thomas von Aquin entscheidet sich eindeutig für das erstere: das Gesetz ist ein *Spruch oder Beschluß des Verstandes, dem vom Willen her der bewegende Antrieb wird;* oder besser: *ein Beschluß der vom Willen bewegten Vernunft* (I-II 90, 1). Es kommt zustande in der praktischen, d. h. der zum Werk tätigen Vernunft [1].

Selbstredend darf das Gesetz nicht der Verstandes*tätigkeit* gleichgesetzt werden. Das hieße die Ursache mit der Wirkung verwechseln. Das Gesetz ist vielmehr das Ergebnis dieser Tätigkeit, ein in ihr geformter Satz. Dieser Satz hat nicht den Charakter einer einfachen Aussage, sondern den eines Beschlusses oder praktischen Urteils, d. i. eines Urteils, dem der Verstand durch den vom Willen verliehenen Antrieb bewegende, bindende Kraft mitzuteilen in der Lage ist.

Die Erfahrung gibt dieser Überzeugung in etwa Recht. Jedenfalls werden viele Gesetze in die bloße Aussageform gekleidet. Man vergleiche z. B. die Verfassungsgesetze mancher Staaten, die Statuten mancher Vereine. Sie nehmen sich aus wie bloße Feststellungen. Trotzdem enthalten sie nach dem Willen der Gesetzgeber ein klares Sollen. Ein Beispiel: Mitglied unseres Sportklubs wird, wer... dieses Alter hat,... diesen Beitrag zahlt,... in geheimer Wahl die Hälfte aller Stimmen erhält usw. Das alles sind Forderungen, keine bloßen Feststellungen. Die Bekanntgabe des Inhaltes wird hier offenbar als die Hauptsache angesehen.

Der tiefere Grund dieser Auffassung liegt in der Eigenschaft des Gesetzes, Norm des menschlichen Handelns zu sein. Das menschliche Handeln kann nur geregelt werden von jener Fähigkeit, die zu beurteilen, zu vergleichen vermag, die Aufschlüß bringt über den Sinn des Lebens und alles Tuns, die den Wert der menschlichen Betätigung an deren Ziel und Gegenstand abliest. Alle Norm des Tuns hat zunächst den Sinn, *anzugeben*, auszusagen, welche Richtung das Tun nehmen, welchen Zielen es zugeordnet werden muß (vgl. Lachance, a. a. O. 126).

Aller Gesetzespositivismus gründet das Gesetz unmittelbar und allein auf den Willen. Je nach dem Grad der Gebundenheit oder Un-

[1] *Lottin* (Le droit naturel ... S. 72) macht darauf aufmerksam, daß Th. in seiner Summa theologica unbestritten und ganz klar diese Lehrmeinung vertritt, und zwar für jede Art von Gesetz, während er im Sentenzenkommentar mehr andeutungsweise spricht.

gebundenheit, die dem Willen zugebilligt werden, ändern sich Stärke und Ausmaß dieser positivistischen Haltung. Aber die Wesenszüge bleiben immer bestehen. Nun wissen wir genau, daß wie bei der Autorität so beim Gesetz vieles der freien Entscheidung des Gesetzgebers anheimgegeben ist, alles das, was unbeschadet der Richtung zum Ziel so oder anders gemacht werden kann. Aber der folgende Abschnitt über das *menschliche* Gesetz wird uns überzeugen, wie auch in diesen Fällen die Entscheidung viel ausdrücklicher bei der Vernunft als beim Willen liegt.

Hier sei noch ein Gedanke angemerkt, der das Verhältnis von Gemeinschaft und Einzelmensch betrifft: Die Glieder der Gemeinschaft wissen sich ganz anders gesichert und geschützt, wenn ihre Stellung im Gemeinschaftsganzen vom Verstande gesehen als vom Willen bestimmt wird. Das Wesen des Gesetzes besteht darin, einsichtige Norm zu sein. Also muß der Gesetzgeber mit allergrößter Sorgfalt zunächst wachen über den gegenständlichen Befund seiner Vorschriften. Nicht daß befohlen oder verboten wird, bildet die Hauptsache, sondern daß *das Rechte befohlen* und das *Unrechte verboten* wird, bzw. daß das Gebotene durch den Befehl Rechtes zu werden vermag. Diesen Inhalt zeigt dem Gesetzgeber seine richtig geleitete Vernunft. Sie offenbart ihm die naturrechtlichen Prinzipien über das Gemeingut und damit den unverlierbaren Selbstwert, den jedes sittlich gute Glied im Gemeingut und für das Gemeingut darstellt. Von diesen Grundprinzipien nehmen alle Gesetze ihren Ausgang, bzw. führen in sie zurück. Damit wird einer Vernachlässigung des Einzelmenschen stärkstens vorgebeugt. Vor allen Dingen kann niemals die im Gemeingut verborgene Wertabstufung außer Acht bleiben. Denn solange die Einsicht führt, hämmert das Gemeingut seine Ordnung und seine Forderungen in sie hinein. Erst wenn der Vernunft der Führerschein entzogen und dem Willen ausgehändigt wird, droht die Gefahr, daß der Gemeinschaft eine ihrem Ziele widersprechende oder fremde Ordnung aufgezwungen wird[1].

[1] Vgl. I-II 90, 1 Zu 3, wo Th. in ziemlich starken Ausdrücken den Gesetzespositivismus ablehnt und zugleich angibt, in welcher Weise der *Wille* des Autoritätsinhabers als gesetzgebende Fähigkeit angesehen werden kann: « Ratio habet vim movendi a voluntate. Ex hoc enim quod aliquis vult finem, ratio imperat de his quae sunt ad finem. Sed voluntas de his quae imperantur, ad hoc quod legis rationem habeat, oportet quod sit aliqua ratione regulata; et hoc modo intelligitur quod voluntas principis habet vigorem legis: alioquin voluntas principis magis esset iniquitas quam lex ». Was hier vom Gesetz gesagt wird, gilt genau so vom *Recht*. Rechtspositivismus bedeutet nichts anderes, als

2. Gesetz und Gemeingut.

Damit sind wir beim Gemeingut, dem Zentralbegriff der Sozialethik. Ohne das Gemeingut kann kein Gesetz verstanden werden und Bestand haben.

Nochmals müssen wir beim sprachlichen Ausdruck beginnen. Unsere Sprache gibt dem Wort Gesetz einen mannigfachen und ausgedehnten Sinn. Der einzelne aus uns redet vom « Gesetz meiner Natur ». Damit meint er die seiner Eigenart entsprechenden und entstammenden Anlagen, Neigungen, Widerstände. Der Vorsitzende eines Vereins weist Bedenken oder Änderungsvorschläge besonders Neueintretender zurück mit der Erklärung : das ist bei uns Gesetz ; soll heißen : Verordnung oder Gepflogenheit. So werden die Ausdrücke : Gesetz, Verordnung, Vorschrift, Gebot, Gewohnheit u. ä. häufig gleichgesetzt und füreinander gebraucht. Aber dann hat es mit dem Worte Gesetz immerhin noch seine besondere Bewandtnis : es ist gewichtiger, nachdrucksvoller, inhaltsschwerer als die anderen Worte. Das rührt her von seiner engeren Sinngebung, seiner ersten und eigentlichen Bedeutung. Sie tritt uns entgegen in Verbindungen wie : Naturgesetz, Sittengesetz, Staatsgesetz, Kirchengesetz. Klarer wird das noch, wenn wir von der gesetzgeberischen Gewalt reden. Eine solche schreiben wir nicht jeder Gemeinschaft und jeder Obrigkeit zu, sondern nur einigen bestimmten. Die anderen dürfen Gebote und Befehle geben, ihrem Betrieb oder Hauswesen eine Ordnung vorschreiben. Selbst innerhalb jener Gemeinschaften, die eigentliche Gesetzesbefugnis besitzen, sind nicht alle Erlasse auch schon Gesetze. Wir unterscheiden das Gesetz von seinen Ausführungsbestimmungen, von bloßen Regierungsverordnungen, und finden den Unterscheidungsgrund hierin : das Gesetz enthält nur die allgemeinen und wichtigen Normen ; die näheren Ergänzungen werden anderen Rechtsmitteln oder Rechtsausdrucksmitteln überlassen. Unsere jetzigen Ausführungen nehmen das Gesetz hauptsächlich, wenngleich nicht ausschließlich in seiner engeren Bedeutung. Eine private Anordnung oder Vorschrift — um das noch anzumerken — kann nur im uneigentlichen Sinne Gesetz genannt werden.

Um die dem Gesetz innere und wesentliche Zuordnung zum Gemeingut darzutun, stützt sich Thomas von Aquin auf zwei einseitige Prinzipien [1]. Das erste geht, wenn wir so sagen dürfen, auf den notwendigen Haltungsgrund des zum Guten hinleitenden Verstandes. Es lautet :

daß das Recht auf das *Wollen* und nicht auf das Erkennen, bzw. auf die subjektive Rechtssatzung und nicht auf den objektiven Rechtsinhalt gegründet wird. Vgl. die ausgezeichneten Ausführungen bei *Delos J. T.*, La société internationale et les principes du droit public, Paris 1929, S. 185-282 ; vgl. weiter *Rommen K.*, Die ewige Wiederkehr des Naturrechtes, Leipzig 1936, S. 182 f.

[1] I-II 90, 2. Die nun folgenden nächsten Ausführungen versuchen den Lehrgehalt dieses Artikels zu verstehen.

Der Verstand leitet zu jeder guten Handlung in Anschauung und Kraft des höchsten Guten, des letzten Zieles. Denn alle Beurteilung und Bewertung müssen nach einem endgültigen, durchaus sicheren Maßstab erfolgen. Dieser kann für alles willentliche Tun nur dort gefunden werden, wo der Wille den Ausgangsgrund und naturgemäßen Richtpunkt seines Strebens findet : im Guten als solchem, oder besser : im höchsten, d. h. wesenhaften Guten. In ihm allein vermag der Mensch vollkommen und glücklich zu werden. Daher besagt jedes Gesetz notwendig irgendwelche Hinordnung zum letzten Ziel. Und je näher es den Menschen an dieses Ziel heranführt, desto wichtiger und wertvoller ist es, wie wir bereits andeuteten [1].

Das zweite Prinzip des hl. Thomas geht auf die oberste Daseinsbedingung, gleichsam auf den naturhaften Erfüllungsort der menschlichen Individuen. Es lautet : *Um vollkommen zu werden oder zu sein, muß der Mensch Glied einer vollkommenen Gemeinschaft sein.* Oder anders : Der Mensch erreicht seine naturhafte Vollkommenheit, das Gesamtgut der menschlichen Natur, in der ihm entsprechenden Weise nur unter einer Bedingung : daß er jener Gemeinschaft angehört und sich jener Gemeinschaft zuordnet, der dieses Gut als artgleiches Ziel eignet. Wir haben hier nichts anderes als die volle Deutung und Durchführung des ersten Sozialgesetzes, der Naturanlage zum sozialen Leben. Die Gemeinschaften stufen sich ab und ordnen sich einander zu nach ihrem Anteil am Gesamtgut der menschlichen Natur, d. h. nach der Tiefe und Weite, in denen sie dieses Ziel oder Werte aus diesem Ziel verwirklichen. Das Glied, der Teil ist notwendig auf das Ganze hinbezogen. Damit er also gut, vernunftentsprechend, naturwahr handle, muß sein Tun dem Ziele, dem Gute des Ganzen, dem Gemeingut zugewandt sein. Von ihm her wird dem Handeln des Teiles die höhere Norm ; denn der Teil als solcher ist unterlegen, untergeordnet, abhängig. Die innere Werthaftigkeit alles gliedhaften Tuns hängt ab von der Richtung auf das Gemeingut, von dem Gehorsam zu seinen rechten Forderungen. Deswegen betrifft das Gesetz im eigentlichen Sinne die

[1] Dieses erste Prinzip enthält zwei Gedanken : 1. das Gesetz ist eine Norm der praktischen, d. h. zum Guten hinbewegenden Vernunft ; 2. die Vernunft muß, um diese Bewegung richtig zu erkennen und zu vollziehen, ihrerseits von einem festen und letztgültigen Ausgangsgrund her urteilen und leiten : vom letzten Ziel ; denn das Ziel ist Richtpunkt des Tuns, das letzte Ziel daher oberster und maßgeblicher Richtpunkt. Das letzte Ziel nennt Th. kurz « beatitudo », Glückseligkeit, worunter er in der Summa theologica ohne Zweifel die übernatürliche Schau und Liebe Gottes versteht.

Ordnung zum Gemeingut. Es ist eine Norm und Regel des menschlichen Handelns, die der Erfüllung des gemeinsamen, dem einzelnen überlegenen Zieles dient [1].

Von diesen beiden Prinzipien des heiligen Thomas kann man das erste (vielleicht) für sich allein verstehen, das zweite nur in Verbindung mit dem ersten ; es ist dessen Verdeutlichung und Ergänzung. Unseres Erachtens faßt der Aquinate die beiden Grundsätze als zwei Glieder eines einzigen Beweises. Das erste Glied führt zu der Vorerkenntnis :

[1] Den Ausdruck « vollkommene Gemeinschaft » (societas oder communitas perfecta) übernimmt Th. aus Aristoteles, der damit die autarke Gemeinschaft der griechischen Polis bezeichnet. Da Th. der vollkommenen Gemeinschaft eine Stellung und ein Recht einräumt, die nur ihr gebühren und von weittragendster Bedeutung sind, ist es wichtig zu wissen, was mit dieser vollkommenen Gemeinschaft gemeint ist. Die meisten Erklärer sind der Auffassung, Th. kenne eine doppelte societas perfecta, die politische Gemeinschaft für die diesseitig-natürlichen Belange, und die Kirche für die jenseitig-übernatürlichen Belange. Dabei fällt besonders ins Gewicht, daß sehr häufig die « politische Gemeinschaft » des hl. Thomas ohne weiteres dem heutigen Staat gleichgesetzt wird, was sicher falsch ist. Wie *J. Th. Eschmann* richtig bemerkt (Der Begriff der « Civitas » bei Thomas v. Aq., Catholica III 1934, S. 83 ff.), müssen zwei Fragen genauestens auseinandergehalten werden : die wichtigste Angelegenheit für Th. ist die Behauptung, daß eine gesellschaftliche Totalität überhaupt notwendig ist, daß also das Leben des Menschen dazu bestimmt ist, in einer vollkommenen Gemeinschaft gelebt zu werden ; erst die zweite Frage lautet, « wo in der jeweiligen geschichtlichen Wirklichkeit diese totale und universale Einheit zu finden sei ». Eschmann glaubt, textegetisch nachgewiesen zu haben, daß Th. unter societas perfecta weder den Staat allein noch die Kirche allein, sondern Staat (mittelalterliches Reich) und Kirche als Ordnungseinheit versteht. Nur eine sorgfältigste Sonderuntersuchung, die alle Schriften des Aquinaten berücksichtigt, kann hier zu einem abschließenden Urteil gelangen. Für die Zwecke dieser Abhandlung genügt der erste von E. angeführte Punkt der Frage. Er will besagen : die gesellschaftliche Ordnung umfaßt nicht nur Teilbezirke, sondern den Gesamtbezirk und die Gesamtentwicklung des menschlichen Lebens. Deswegen gehört der ganze Mensch gliedhaft nicht nur irgendwelchen Gemeinschaften an, sondern er muß, weil zum vollguten Leben geschaffen bzw. berufen, Glied jener Gemeinschaft sein, die das menschliche Gesamtlebensgut als das ihr entsprechende und gegebene Ziel besitzt. Denn das menschliche Gesamtlebensziel ist *wesens*gemäß *Gemein*gut und nur in Gemeinschaft zu erreichen. Alle Gemeinschaften, die nur Teilabschnitte des menschlichen Guten (bonum humanum) verwirklichen, bleiben wesentlich unvollkommen ; sie weisen hin auf eine höhere und umfassendere Gemeinschaft, die das Gesamtgute, das bonum humanum perfectum, erstrebt und deswegen vollkommene Gemeinschaft genannt wird. Man sieht also, daß die Notwendigkeit der vollkommenen Gemeinschaft von Th. nicht gegründet wird auf die wirtschaftliche und kulturelle Hilfsbedürftigkeit, wie das neuerdings wieder von *G. Wünsch* (Evangelische Ethik des Politischen, Tübingen 1936, S. 110) behauptet wird. Th. gibt vielmehr eine durchaus zielhafte Beweisführung und Erklärung, und zwar antwortet er aus und innerhalb der sittlichen (und rechtlichen) Gesamtlebensordnung.

Das Gesetz regelt in erster Linie (maxime) die Ordnung zum Endziel. Das zweite Glied bringt das Ergebnis: Das Gesetz regelt im eigentlichen Sinne (proprie) die Ordnung zum Gemeingut. Dieses Gemeingut ist nichts anderes als das Endziel in seiner ursprünglichen, wesensgemäßen Weite und an dem ihm ursprünglichen, wesensgemäßen « Orte ». Es betrifft alle Einzelmenschen, und zwar in ihrer gegenseitigen Verbundenheit, insofern sie Teile eines vollkommenen Ganzen sind, besser: insofern das Ziel selber den tiefsten Einigungsgrund der Menschen darstellt. Mag der Mensch angeschaut werden als Glied des Kosmos oder als Glied der Gemeinschaft: die Gesetzgebung muß, weil sie der Ordnung des Zieles zu entsprechen hat, nach den höheren und allgemeineren Belangen des Ganzen erfolgen. M. a. W.: **Bestimmend für ein Gesetz ist die Ordnung zum Gemeingut**[1].

[1] Auch dieser Teil unserer Auslegung bedarf der Rechtfertigung, weil andere in den beiden angeführten Prinzipien zwei selbständige Beweise sehen. Daß Th. nur einen einzigen Beweis geben wollte, dafür sprechen uns:

a) *textliche* Gründe. Th. wiederholt die Definition des Gesetzes mehrfach in der Form, daß er die beiden Prinzipien in eins zusammennimmt und offensichtlich als ein einziges Gesamtprinzip wertet; bzw. Th. sagt schlechtweg, daß das Gesetz die Ordnung zum Gemeingut betrifft und daß alle Einzelverordnungen nur vom Gemeingut her Gesetzescharakter empfangen. I-II 90, 2, also in der Fortsetzung des hier erklärten Artikels: « In quolibet genere id quod maxime dicitur, est principium aliorum, et alia dicuntur secundum ordinem ad ipsum ... Unde oportet, cum lex maxime dicatur secundum ordinem ad bonum commune, quod quodcumque aliud praeceptum de particulari opere non habeat rationem legis, nisi secundum ordinem ad bonum commune. Et ideo omnis lex ad bonum commune ordinatur ». I-II 90, 2 Zu 3: « ... ita firmiter nihil constat per rationem practicam, nisi per ordinationem *ad ultimum finem, QUI EST BONUM COMMUNE* ». Vgl. I-II 90, 3;

b) ein *sachlicher* Grund, der im erklärten Artikel ausdrücklich ausgesprochen wird. Dieser Grund heißt: das Gemeingut der vollkommenen Gemeinschaft ist nichts anderes als das letzte Ziel des Menschen. Wir verweisen hier auf die einleitenden Sätze dieser Arbeit, die die inhaltliche Gleichheit des Gemeinschaftszieles und des Eigenzieles der menschlichen Person darlegten.

Wittmann (a. a. O. 318 ff.) hat auch die Lehre dieses Artikels quellengeschichtlich untersucht und kommt dabei zu dem Ergebnis, daß Th. zwei verschiedene Gesetzesbegriffe, einen metaphysisch-ethischen und einen politischen miteinander verbunden und harmonisiert habe, wobei nicht sachliche, sondern systematische Gründe maßgebend waren. Die These, das Gesetz sei das Werk der Vernunft, entstamme der Lehre der Stoa und des Neuplatonismus; freilich halte Th. sich fern von einem einseitigen Intellektualismus; er habe den antiken Intellektualismus durch die Betonung des zum Gesetz gehörenden willentlichen Elementes christlich-augustinisch ergänzt und (teilweise) überwunden. Der zweite für das Wesen des Gesetzes bestimmende Gesichtspunkt, vom Gemeingut hergenommen, stamme aus dem römischen Staatsrecht, sei also politischen Ursprungs und Gepräges, kein philosophischer, sondern ein rechtswissenschaftlicher Betracht. *Eschmann* (a. a. O. 90, Anm. 11) hat zu dieser quellengeschichtlichen

Zwischendurch sei an drei Dinge erinnert, die in den letzten Gedanken mitgegeben sind und teilweise schon angedeutet wurden:

1. Die Frage, ob und wie den Normen einer Gemeinschaft im strengen Sinne Gesetzescharakter zukommt, muß vom Ziel her gelöst werden. Je weniger dieses Ziel für das Gesamtgut der menschlichen Natur bedeutet, desto mehr entfernen sich seine Normen davon, echte und eigentliche Gesetze zu sein.

2. Wir haben den inneren Grund gefunden für die vorhin erwähnte Erfahrungstatsache, daß nur eine Gemeinschaft oder ihr Bevollmächtigter Gesetze erlassen können. Nur sie besitzen die Befugnis, über die Ordnung zum Gemeingut zu bestimmen, bzw. das Tun der Menschen auf das Gemeingut hinzuordnen.

3. Die beiden Prinzipien, bzw. der ganze Beweis des Aquinaten, lassen schon den Unterschied von Naturgesetz und positivem Gesetz erraten. Sie zeigen zugleich die notwendige Verankerung des letzteren in ersterem. Wir sprechen im nächsten Abschnitt über den Sinn und die Bedeutung dieses Unterschiedes. Aber es ist bereits bewiesen, daß jedes Gesetz zusammenhängt mit naturhaft letzten und unbedingten Voraussetzungen. Deren erste und wichtigste heißt: keine Regel des menschlichen Handelns darf dem letzten Ziel als dem schlechthin verbindlichen Ausgangsgrund alles menschlichen Tuns widersprechen.

Auf die einzelnen Gemeinschaften angewandt, lautet unsere neugewonnene Erkenntnis: **Beweggrund und Ziel aller gesetzgeberischen Tätigkeit und aller Gesetze ist das jeweilige Gemeingut**[1]. Das Gesetz

Darlegung bereits bemerkt, über der anerkennenswerten geschichtlichen Untersuchung vergesse sie zu erkennen, « wie alles sich zum Ganzen webt ». So meinen auch wir. Es ist übrigens wichtig zu beachten, daß Th. unter Gemeingut *ausdrücklich* nicht die salus publica versteht, sondern den *ultimus finis*. Das ist kein römisch-staatsrechtlicher, sondern ein aristotelisch-griechischer und ethischer Begriff, sodaß zumindest eine Verbindung aristotelischer und römischer Anschauungen vorliegt, was Wittmann zu übersehen scheint. Aber mit dieser Sinndeutung des Gemeingutes hat Th. die ganze Lehre vom Gesetz ethisch unterbaut, und ohne Zweifel aus inneren, der Sache entnommenen Überlegungen heraus, weil jedes Gesetz irgendeine Norm zum letzten Ziel bzw. zum Gemeingut darstellt. Damit wird das Gesetz aus der Einheit alles sittlichen Tuns verstanden und in diese Einheit eingegliedert.

[1] Zum Begriff des Gemeingutes vgl. die S. 259, Anm. 1 und S. 262, Anm. 1 verzeichnete Literatur. Außerdem: *Michel S.*, La notion thomiste du bien commun, Paris 1932; *Delos J. T.*, a. a. O. und in zwei Artikeln: Bien commun (Dictionnaire de Sociologie III, Paris 1936, S. 831 ff.); Le bien commun international en matière économique et les enseignements du Saint-Siège (Rivista internazionale di Scienze sociali e discipline ausiliarie XLI 1933, S. 20 ff.). Die thomistische Lehre vom Gemeingut wird immer wieder als ungenügend und unklar oder gar als rein utopisch abgelehnt und mitunter ins Lächerliche gezogen (Vgl. *Winter K.*, Die Sozialmetaphysik der Scholastik, Leipzig 1929, S. 182). *Wünsch G.* nennt in seinem neuesten Werke (Evangelische Ethik des Politischen, S. 112 f.) das Gemeinwohl

ist die erkannte und als verpflichtend ausgesprochene Ordnung zum Gemeingut, die Entfaltung, die Auseinanderfaltung der im Gemeingut liegenden bzw. von ihm geforderten Ordnung.

einen doppeldeutigen Begriff, doppeldeutig deswegen, weil unter Gemeinwohl einerseits das Wohl der einzelnen Staatsbürger, andererseits das öffentliche Wohl oder das Wohlergehen der staatlichen Gemeinschaft verstanden würde. Mit der zweiten Deutung suche die Scholastik die Gefahr eines Sozialeudämonismus abzuwehren. W. findet in der Lehre der Scholastik einen offenkundigen Zirkelschluß; denn indem das Gemeinwohl sowohl als *Ziel* der staatlichen Gemeinschaft wie als deren wesenhafte Vollkommenheit (also als ihr *Wesen*) hingestellt werde, werde der Zweck inhaltlich zum Wesen und das Wesen zum Zweck. Dieser letzte Einwand beruht neben anderen Ungereimtheiten auf der Verwechslung bzw. Unkenntnis von Intentional- und Exekutivordnung. Angestrebtes und erreichtes Ziel unterscheiden sich wie Ideal und Wirklichkeit, und es ist durchaus kein Unsinn und kein Zirkel, zu sagen, daß der Gemeinschaft ihre eigene Vervollkommnung, ihr eigener Bestand und ihre eigene Ordnung als Ziel vorgegeben und aufgetragen seien. Vielleicht hat das, was W. an scholastischer Literatur kennt, ihn dazu verleitet, in der Lehre vom Gemeingut nichts anderes zu sehen als versteckten Sozialeudämonismus. Denn tatsächlich wird bei manchen Autoren, die auf Thomas zurückgreifen und thomistische Gesellschaftslehre schreiben wollen, das Gemeingut weitgehend im sozialeudämonistischen Sinne verstanden. Wir glauben, daß diese Auslegung des hl. Thomas außerordentlich stark veranlaßt und bedingt ist durch die liberale Auffassung vom sog. Wohlfahrtsstaat. Wie es durchaus falsch ist, die thomistische Glückseligkeitslehre als modernen Eudämonismus zu deuten, so ist es ebenfalls durchaus falsch, im Gemeingut das zu erblicken, was der moderne Eudämonismus und seine Gesellschafts- bzw. Staatsauffassung als öffentliche Wohlfahrt bezeichnet. Gemeingut als Ziel (vgl. S. 262, Anm. 1) ist — um es nochmals zu wiederholen — das letzte Lebensziel und die Tugend als notwendige Hinbewegung zu ihm bzw. als Vorwegnahme des Zieles; das Gemeingut als Ordnung ist die dem Sinnbereich und der Verwirklichung des Zieles angemessene, richtige und gute Form der Gemeinschaft, geschaffen entweder auf der Grundlage genügend fester und starker persönlicher Bindung oder auf der Grundlage von Gesetz und Recht, die freilich beim Menschen keine bloß äußeren Zwangs- und Ordnungsmittel bedeuten, sondern im allgemeinen wie im besonderen (d. h. entsprechend dem sozialen Leben als solchem und den einzelnen konkreten Gemeinschaften) eine Haltung und Gesinnung(-säußerung) verlangen und einschließen, die dem Gesamtlebensziel und den einzelnen Teilzielen sowie der richtiggeleiteten Bewegung zu beiden Zielen angeglichen sind. Gemeingut als Ordnung bildet Voraussetzung, Mittel und Weg zum Gemeingut als Ziel. Unter beidem Betracht fordert das Gemeingut je nach der Eigenart der jeweiligen Gemeinschaft eine Menge stofflicher Lebensgüter, die zu einer genügenden, gesicherten und gehobenen Lebensführung aller Gemeinschaftsglieder ausreicht. Was wir als geistig-sittliche Kultur bezeichnen, gehört zum Gemeingut als Ziel, weil es dem bonum honestum und nicht nur dem bonum utile zugerechnet werden muß; denn die menschliche Gesellschaft besitzt in ihrer naturgegebenen Entwicklungsfähigkeit die Pflicht und Aufgabe echter Kultur, worunter nichts anderes zu verstehen ist als die möglichste Aktuierung aller in der Natur liegenden gesunden Anlagen und Fortschrittsmöglichkeiten. Man sage nicht, der Begriff des Gemeingutes sei verwachsen und praktisch unbrauchbar. Wir geben allerdings zu, daß dieser Begriff und daß besonders seine

Das bestätigt wiederum die Erfahrung. Der Staat erläßt z. B. geeignete Schulgesetze; im Bewußtsein, daß er damit einen Teil seiner Gesamtaufgabe löst; in der Überzeugung, daß er als Staat, als politische Gemeinschaft, der Erziehung und Ertüchtigung der Jugend verantwortlich ist. Seine Absicht geht nicht erstlich dahin, diesem oder jenem jugendlichen Menschen eine gute Ausbildung zu gewähren, sondern den Gesamtbildungsstand des Volkes zu sichern und zu heben. Der Gedanke an das Ganze steht durchaus im Vordergrund. Erreicht wird diese Absicht allerdings nur dadurch, daß jeder einzelne Volksangehörige entsprechend erzogen und geschult wird. So nützt das Gesetz sowohl dem Ganzen als dessen Gliedern. Der Unterrichtsplan wird so aufgestellt, daß der Gemeinschaft gedient wird. Er wird nicht den Fähigkeiten einiger Überflieger oder Minderbegabten angepaßt, sondern muß der Durchschnittsbegabung gerecht werden. Für die anderen werden besondere Möglichkeiten geschaffen, damit auch diese Kräfte innerhalb des Ganzen nicht brachliegen bleiben. Die Bestimmung und Verteilung der Fächer und Stunden, also die Aufstellung des Unterrichts- und Erziehungsideals, sowie die Wahl der Lehrpersonen müssen erfolgen mit Rücksicht und mit unterschiedlicher Rücksicht auf die gegenständliche Wichtigkeit, die den einzelnen Forderungen dieses Ideals gebührt. Das Ideal selber wird abgelesen aus dem Gesamtgut der menschlichen Natur, mit besonderer Berücksichtigung der jeweiligen Verhältnisse und Verlagerungen, als da sind: geschichtliche Entwicklung und Zukunft, Eignung der Volksangehörigen, Stellung im internationalen Kulturleben, Niedergang der Bildung infolge schwerer Schicksalsschläge usw. Wir haben hier ein gutes Beispiel für die Gegenseitigkeit von Gemeinschaft und Einzelmensch. Ein Volk ist das, was seine Angehörigen in sich tragen und aus sich machen. Seine Haltung nimmt die Form an, die die Glieder ihm bringen, bzw. die die Glieder nach Maßgabe der Gesetze in sich verkörpern.

Nicht alle Gesetze einer Gemeinschaft wenden sich unmittelbar an *alle* Glieder. Aber das stört nicht die Sinnbeziehung vom Ganzen her und zum Ganzen hin. Das Gesetz über die Wehrpflicht betrifft,

einzelnen Belange nicht im Handumdrehen gefunden werden können, sondern mühevoll aus den ethischen Grundeinsichten erarbeitet werden müssen. Wenn die heutige soziale Welt mit diesem Begriff nichts Rechtes anzufangen weiß, dann liegt das daran, daß sie sich mit ungefähr sämtlichen Auffassungen und Zielsetzungen naturrechtlicher Ethik überworfen hat. Es ist selbstverständlich, daß eine auf völlig anderen Grundsätzen aufgebaute Ethik und Gesellschaftsordnung kein Verhältnis finden zu jenem Begriff, der geradezu den Mittelpunkt einer naturrechtlich aufgebauten Gemeinschaftsordnung darstellt. Man könnte nur fragen, weswegen heutigen Gesellschaftsauffassungen nicht auch der Vorwurf des Verwachsenen, Unbrauchbaren usw. gemacht wird, wenn sie als tragende und oberste Norm alles Sozialgeschehens und aller Sozialbetätigung, ja alles menschlichen Tuns überhaupt, in fast oder völlig wörtlicher Anlehnung an das Gemeingutprinzip der Scholastik aufstellen und fordern: Gemeinnutz geht vor Eigennutz. Die Worte allein besagen auch hier nicht viel.

wenigstens zum großen Teil, unmittelbar nur die waffenfähigen Männer einer Nation, das Beamtengesetz die Beamten. Dennoch verdanken diese Gesetze der Sorge für das Ganze ihr Dasein. Und wenn die Stärke des Heeres, die Ausdehnung des Beamtenkörpers festgesetzt werden, dann hängt das stofflich gewiß ab von der Anzahl und der Eignung der Anwärter. Aber die Entscheidungen fallen nach den Belangen und Bedürfnissen der gesamten Nation.

Verordnungen und Beschlüsse, die das Eigengut sichern und fördern, erhalten Gesetzescharakter nur durch ihre Hinordnung auf das Gemeingut (I-II 90, 2). Das Gemeingut mag gesehen werden als leitendes Ideal oder als eine das Eigengut übergreifende Wirklichkeit: es verbannt von Grund auf jedweden offenen und versteckten Angriff auf die private wie soziale Sittlichkeit: ein entsittlichendes, die Menschen seelisch vergiftendes, sie im Gewissen verletzendes Gemeingut ist ein Unding, ein Widerspruch. Das gilt auch von jeder Forderung, die zur Hebung des Gemeingutes und in seinem Namen an die Menschen herangebracht wird: Eine Gemeingutforderung, die gegenständlichen Normen der Sittlichkeit widersteht, ist eine Anmaßung, ein unwürdiges und entwürdigendes Ansinnen. Keine noch so dringende Notwendigkeit, selbst nicht die sicher erreichte Rettung eines sonst verlorenen Gemeinwesens, motiviert und rechtfertigt eine einzige in sich unsittliche Tat irgendeines Gemeinschaftsgliedes. Der Bestand eines Stammes oder eines Volkes mag durch das Bekenntnis eines einzigen zum Atheismus oder durch die Preisgabe einer einzigen in eine unsittliche Verbindung gesichert sein: die Gemeinschaft darf solche Entgleisungen weder befehlen noch erwarten (vgl. Welty, a. a. O. 350 f.).

Es kommt in unserer sozialethischen Abhandlung nicht zunächst auf die Tatsachen an, sondern auf den sittlichen Wertungsmaßstab. Diesen findet die Gemeinschaft *in der durch das Gemeingut richtig geleiteten Vernunft.* An und für sich ist es nicht Aufgabe des Gesetzgebers, das Ziel der Gemeinschaft zu bestimmen. Das Ziel geht der gesetzgebenden Tätigkeit voraus. Es ist Ausgangsgrund der Gesetze. Das gilt sicher bei allen naturnotwendigen Gemeinschaften. Ihnen weist die Natur das Ziel zu. Thomas von Aquin definiert das Gesetz: **eine Anordnung der Vernunft auf das Gemeingut hin, erlassen und veröffentlicht von dem, der die Sorge für die Gemeinschaft hat**[1]. Er sagt:

[1] I-II 90, 4: « ... colligi potest definitio legis, quae nihil aliud est quam quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, et ab eo qui curam communitatis habet, promulgata ».

auf das Gemeingut hin; nicht: über das Gemeingut. Das ist keine Spiegelfechterei mit Worten, sondern eine genaue Wesensangabe. Die Gesetze bestimmen nicht den Inhalt des Gemeingutes, sondern sie betreffen die Mittel und Wege zu seiner Verwirklichung, die *Ordnung zum Ziel.* Erst dort, wo Unklarheiten auftauchen oder wo die Natur Raum läßt für individuelle Ausgestaltung, kann das Gemeingut selber von den Menschen festgelegt oder näherhin angegeben werden, kann eine der erlaubten Möglichkeiten ausgewählt werden. Die Eltern brauchen sich nicht zur Erziehung ihrer Kinder als zu ihrer Aufgabe zu entschließen. Diese Aufgabe obliegt den Eltern eben deswegen, weil sie Eltern sind. Auch das allgemeine Ziel der politischen Gemeinschaft ist mit ihrem Wesen und Dasein sofort gegeben: Politische Gemeinschaft wird, wo Menschen sich vereinigen zur Ermöglichung und Sicherung des Gesamtguten der menschlichen Natur. Die nähere Gestalt der politischen Gemeinschaft wechselt allerdings nach Volk und Raum und Zeit. Zwei Dinge läßt die Natur unbestimmt: die Regierungsform und die besondere Erscheinungsweise des Gemeingutes.

Dieser Tatsache trägt die Gesetzgebung moderner Staaten durchaus Rechnung. Sie beginnt nicht mit Erklärungen über den allgemeinen Sinn des Staates und des staatlichen Lebens. Diesen setzt sie voraus. Aber sie beginnt mit der autoritativen Feststellung der Staatsform und der genauen Angabe des Staatszieles entsprechend dem Charakter und den Bedürfnissen dieser oder jener Nation. Sie deutet und erweitert den Willen der Natur im Hinblick auf die jeweils vorliegenden Umstände und Verhältnisse. Das hat als individuelle Wesens- und Aufgabeumgrenzung Sinn und Berechtigung, ja ist geradezu notwendig. Aber soweit die Verfassung diese obersten und entscheidendsten, wahrhaft ordnungstragenden Normen enthält, ist sie streng genommen kein Gesetz, sondern eigentlich mehr und Höheres: Gesetzesgrundlage. Wir unterscheiden denn auch Verfassung und Gesetz. Erste Bedingung eines Gesetzes ist seine Übereinstimmung mit der Verfassung. Die modernen Staaten kennen verfassungsändernde *Gesetze.* Aber die Art ihres Zustandekommens sowie die ihnen verbürgte Sicherung beweisen, daß diese Gesetze den anderen an Bedeutung, Wert und Gestaltungskraft überlegen sind. Und wenn eine Staatsgemeinschaft ihrer Regierung Gewalt über die Verfassung einräumt, so zeugt das von einem Vertrauen, das weit über das gewöhnliche Maß hinausgeht. Gelegentlich trifft es sich allerdings, daß die Staatsgesetze ausdrücklich und autoritativ den allgemeinen Sinn des politischen Lebens verkünden und als Norm vorschreiben. Dann handelt es sich, falls keine willkürlichen Dinge ausgesprochen werden, um die bloße Wiederholung eines Naturgesetzes: die politische Gemeinschaft anerkennt das ihr naturhaft innerliche Ziel und verleiht diesem kraft eigener Befugnis neue Festigkeit.

(Schluß folgt.)

Der Kommentar eines Wiener Dominikanertheologen aus dem 15. Jahrhundert zur Summa contra Gentiles

(Cod. lat. 3784 der Wiener Nationalbibliothek).

Von Protonotar Prof. Dr. Martin GRABMANN.

Im 15. Jahrhundert zeigt sich an den deutschen Universitäten vielfach ein Aufblühen des Studiums der Werke und der Lehre des hl. Thomas von Aquin, das in den Studienhäusern des Ordens ja immer mit Eifer betrieben worden ist. An der Universität Köln haben auch Professoren aus dem Weltklerus sich als gründliche Kenner der thomistischen Doktrin betätigt, so vor allem Heinrich von Gorkum (Gorichem), dessen auch gedruckte Quaestiones in partes S. Thomae oder Compendium summae theologiae S. Thomae eine vorzügliche Einführung in die theologische Summa ist [1]. In dem dort im 15. Jahrhundert entbrannten Streit zwischen Thomisten und Albertisten [2] sind Gerhard von Heerenberg (de Monte † 1480), der die Schrift De ente et essentia des hl. Thomas kommentierte und 1456 die Schrift Decisionum S. Thomae quae ab invicem oppositae a quibusdam dicuntur Concordantiae veröffentlichte [3], und Lambertus de Heerenberg (de Monte † 1499), der Aristoteleskommentare im engsten Anschluß an den hl. Thomas verfaßt hat, die Vorkämpfer der thomistischen Richtung gewesen. Von Johannes Tinctoris, der gleichfalls in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts Professor an der Kölner Universität gewesen ist († 1468), besitzen wir handschriftliche Aristoteleskommentare tho-

[1] *M. Grabmann*, Mittelalterliches Geistesleben II, München 1936, 424-489 ; Hilfsmittel des Thomasstudiums aus alter Zeit (Abbreviationes, Concordantiae, Tabulae), speziell 440-443.

[2] *G. Meersseman* O. P. hat von seinem auf vier Bände berechneten Werk : Geschichte des Albertismus, zwei Bände veröffentlicht. Bd. I : Die Pariser Anfänge des Kölner Albertismus, Paris 1933. Bd. II : Die ersten Kölner Kontroversen, Roma 1935.

[3] Decisionum S. Thomae quae ad invicem oppositae a quibusdam dicuntur Concordantiae anno 1456 editae per Gerardum de Monte ad Codicum fidem nunc primum typis mandavit *G. Meersseman* O. P., Roma 1934.

mistischer Prägung (Clm. 3600 und Cod. 251 der Dominikanerbibliothek in Wien und einen Kommentar zur Prima des hl. Thomas (Cod. 210 der Wiener Dominikanerbibliothek). Ich werde in einem anderen Zusammenhang über ihn handeln. Besonders haben aber Theologen des Dominikanerordens im 15. Jahrhundert an Universitäten und an Ordensschulen die theologische Summa zu kommentieren begonnen. Von Laurentius Gervasii, der von 1464–1467 in Köln dozierte, bietet uns Cod. 210 der Dominikanerbibliothek in Wien im Anschluß an den schon genannten Kommentar des Johannes Tinctoris eine Lectura zur Prima. Über die Lectura super primam partem des Gerardus de Elten O. P., der auch Regens des Kölner Generalstudiums gewesen ist, hat P. Angelus Walz O. P. eine Untersuchung mit Texten veröffentlicht [1]. Im Jahre 1476 hielt Michael de Insulis O. P. im Kölner Ordensstudium Vorlesungen über die Prima Secundae. Bei Dietrich von Süsteren O. P., der von 1492–1494 das Kölner Ordensstudium leitete, hörte Johannes Eck Vorlesungen über die theologische Summa. Im frühen 16. Jahrhundert hat Konrad Köllin O. P. an der Universität Heidelberg seine mit Recht hochgeschätzten Vorlesungen über die Prima Secundae gehalten, die auch im Druck erschienen sind. Gedruckt sind auch die Conclusiones formales super prima parte, super prima secundae et tertia parte des Clemens de Terra salsa, der nicht Dominikaner war. Der Dominikaner Kaspar Grünwald, der in Köln seine theologische Ausbildung erhalten hat, kommentierte 1490 an der Universität Heidelberg die theologische Summa; die Dominikaner Cornelius Sneek und Johannes Stoppe erklärten an der Universität Rostock das theologische Hauptwerk des Aquinaten. Im Cod. 34, D. IX (fol. 150v-153v) der Rubenowbibliothek in Greifswald fand ich Fragmente eines Kommentars zur Prima, die mit Vorlesungen in Rostock zusammenzuhängen scheinen. Cod. 31, D. VI der gleichen Bibliothek enthält einen ausgedehnten, auch kulturhistorisch sehr interessanten Tractatus de laudibus S. Thome. Derselbe wird in der Handschrift dem um die Ausbreitung der Rosenkranzandacht hochverdienten Dominikaner

1 *A. Walz* O. P., De Magistri Gerardi de Elten O. P. lectura super I. partem Summae S. Thomae, Romae 1924. Über die Kommentare zur theologischen Summa, welche von deutschen Dominikanern des 15. und beginnenden 16. Jahrhunderts hergestellt sind, siehe *H. Wilms* O. P., Der Kölner Universitätsprofessor Konrad Köllin, Köln 1941, 47 ff. Über das wissenschaftliche Leben im Kölner Dominikanerkloster im 15. Jahrhundert siehe *G. Löhr* O. P., Die theologischen Disputationen und Promotionen an der Universität Köln nach den Angaben des P. Servatius Fanckel O. P., Leipzig 1926.

Alanus de Rupe zugeschrieben. Ich habe diesen Traktat abgeschrieben und gedenke ihn mit einer Einleitung zu veröffentlichen. Im Cod. 24, D. IX der nämlichen Bibliothek fand ich einen ausführlichen, gleichfalls aus der Feder eines Dominikaners herrührenden Kommentar zu De ente et essentia, von dem ich mir Photokopien herstellen ließ. Als Verfasser nennt sich am Anfang ein Fr. N. d. H., am Schluß ist bemerkt, daß dieser Kommentar im Jahre 1428 im Konvent S. Maria Novella zu Florenz von einem frater Matthaeus Ymris abgeschrieben worden ist. Ich kann zu den sehr zahlreichen Kommentaren zu diesem metaphysischen Erstlingswerk des hl. Thomas, von denen ich früher eine Zusammenstellung gemacht habe [1], außer dieser Greifswalder Handschrift noch zwei Kommentare im Cod. 172 der Universitätsbibliothek in Graz und eine größere Anzahl in Handschriften der Wiener Nationalbibliothek, die ich noch nicht untersuchen konnte, hinzufügen. Den Anfang eines anonymen, jedenfalls auch von einem Dominikaner herrührenden Kommentars zur Prima, habe ich im Cod. 764 fol. 112r-123v der staatlichen Bibliothek in Eichstätt, die ja den Handschriftenbestand des dortigen ehemaligen Dominikanerklosters besitzt [2], feststellen können.

Auch an der theologischen Fakultät der Universität Wien, an welcher die Dominikaner von Anfang an einen Lehrstuhl innehatten, wurden Vorlesungen über die Summa theologiae gehalten. Der im Jahre 1515 geschriebene und von Th. Gottlieb edierte Katalog der Wiener Dominikanerbibliothek führt unter der Signatur H. 33 « diverse questiones ex secunda secunde S. Thome mote Magistri Leonhardi de Valle Bryxyensi » auf [3]. Im neuen Handschriftenkatalog dieser Bibliothek konnte ich wohl die Traktate De quatuor novissimis, De indulgentiis per modum inquisitionis und die auch bei Quétif-Echard angeführte Schrift « De corpore Christi et communione laycali » dieses Dominikaners, nicht aber seinen Kommentar zur Secunda Secundae vorfinden. Auf diesen Leonhard Huntpichler von Brixental, der als Professor an der Wiener theologischen Fakultät nach der Mitte des

[1] *M. Grabmann*, De commentariis in opusculum S. Thomae Aquinatis de ente et essentia. Acta Pontificiae Academiae Romanae S. Thomae Aq. et Religionis Catholicae 1939, 3-16.

[2] *M. Grabmann*, Der Sentenzenkommentar des Magister Henricus de Cervo und die Kölner Dominikanertheologie des 14. Jahrhunderts. Archivum Fratrum Praedicatorum XII (1942) 98-117, speziell 106.

[3] *Th. Gottlieb*, Mittelalterliche Bibliothekskatalogen Österreichs I. Niederösterreich, Wien 1915, 350.

15. Jahrhunderts eine fruchtbare schriftstellerische Tätigkeit vornehmlich erbaulichen Inhalts entfaltete, hat zum erstenmal P. Carl Jellouschek O. S. B. durch die Edition seiner Abhandlung De praedestinatione aufmerksam gemacht [1].

Auch die Summa contra Gentiles des hl. Thomas wurde, wie schon die überaus große Zahl der Handschriften zeigt, eifrig studiert. Glossen zu einzelnen Kapiteln der Summa contra Gentiles von teilweise erheblichem Umfang begegnen uns im Cod. lat. 15814 der Bibliothèque nationale in Paris. Diese Glossen sind dem Exemplar dieses thomistischen Werkes, das durch das Vermächtnis des Gottfried von Fontaines in die Bibliothek der Sorbonne gelangt ist, beigegeben. Ob diese von P. A. Uccelli edierten Glossen von Gottfried von Fontaines, über dessen Schrifttum wir durch die abschließenden handschriftlichen Untersuchungen von J. Hoffmans und A. Pelzer unterrichtet sind, selbst verfaßt sind, läßt sich mit Gewißheit nicht sagen. Im 14. Jahrhundert schrieb H. (vielleicht Henricus) dictus Koflin O. P. aus dem Kloster Konstanz eine in zahlreichen Handschriften erhaltene Tabula super totam Summam fratris Thome de Aquino etiam contra Gentiles et super quatuor scripta sententiarum. Eine Tabula, ein alphabetisches Register zur Summa contra Gentiles besitzen wir aus dem 15. Jahrhundert aus der Feder des früheren Prager und späteren Leipziger Professors Petrus Storch von Zwickau († 1431), der außer einem Apokalypsekommentar und Predigten auch eine Tabula zu den Sentenzen des Petrus Lombardus und eine Summa moralis, ein alphabetisches Lexikon zu den ethischen Schriften des Aristoteles hinterlassen hat. Seine Tabula zur Summa contra Gentiles steht im Cod. lat. 1090 fol. 38v-44r der Universitätsbibliothek zu Leipzig. Ein eigentlicher ausführlicher Kommentar zur Summa contra Gentiles aus dem Mittelalter war bisher nicht bekannt. Für das Thomasstudium wird eigentlich nur ein einziger Kommentar zur Summa contra Gentiles, der allerdings klassisch und unübertrefflich ist, derjenige des Dominikanergenerals Franz Sylvestris von Ferrara verwertet, der in kritischer Neuausgabe der monumentalen Editio Leonina der Summa contra Gentiles beigegeben ist. Die in Neapel 1644 gedruckten Commen-

[1] *C. J. Jellouschek* O. S. B., Des Leonardus a Valle Brixiensis O. P. Untersuchungen über die Prädestination. Divus Thomas 1921, 107-141. Eine Gesamtdarstellung des Lebens und der literarischen Tätigkeit des Leonhard Huntpichler von Brixental hat R. Ladner O. P. in Angriff genommen. Möge es ihm vergönnt sein, dieses Werk zu vollenden.

tarii Laconici ad sensus prooemii in quatuor libros contra Gentiles des Dominikaners Mauritius de Gregorio († 1651) scheinen keine besondere Beachtung gefunden zu haben. Bald nach dem Erscheinen der Enzyklika « Aeterni Patris » des Papstes Leos XIII. erschien in Neapel ein Kommentar zur Summa contra Gentiles aus der Feder von Francesco Petronio : In Summam catholicae fidei contra Gentiles Divi Thomae Aquinatis elucidationes addita recentiorum errorum refutatione principiis Angelici eiusdem innixa (1885).

Ich habe schon früher [1] auf einen ungedruckten Kommentar zur Summa contra Gentiles in einem Wiener Codex hingewiesen, den ich in der Zeit, in der ich Professor an der theologischen Fakultät der Universität Wien war, eingesehen habe. Derselbe steht im Cod. lat. 3784 der Wiener Nationalbibliothek (fol. 149r-291r), einer aus der Benediktinerabtei Mondsee stammenden Handschrift des späten 15. Jahrhunderts. Voraus (fol. 141r-147v) geht der Anfang eines Kommentars zum 2. Buch der Sentenzen des Petrus Lombardus mit dem Initium : Quia omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est a patre luminum ut habetur Jacobi. Fr. Stegmüller [2] hat von diesem Werk zwei Handschriften festgestellt : Cod. Kremsmünster 299 und Cod. Lambach 155 (Fortsetzung wahrscheinlich Lambach 85). Der Kommentar zur Summa contra Gentiles ist betitelt : Lectura supra Summam Sancti Thomae contra Gentiles und hat folgendes Initium : Doctor Sanctus Thomas Aquinas in admirabili opere suo contra Gentiles tractat de veritate divinorum intelligibilium. Von fol. 149r-150v erstreckt sich eine tabellarische Inhaltsübersicht des ersten Buches, der Gotteslehre. Auf fol. 151r beginnt die Erklärung der neun ersten Kapitel des ersten Buches, welche die Einleitung zum ganzen Werke darstellen und für die Lehre des hl. Thomas über Vernunft und Offenbarung, Glauben und Wissen von größter Bedeutung sind. Die Erklärung dieser Einleitungskapitel, der auch eine tabellarische Inhaltsübersicht (fol. 151r) vorangestellt ist, erstreckt sich bis fol. 191r. Auf fol. 193r beginnt die überaus eingehende Erklärung des ersten Buches, welche fol. 291r unvollendet abbricht. Ich habe nur Photokopien der Auslegung der neun Einleitungskapitel und kann nur daraus Mitteilungen machen.

[1] *M. Grabmann*, Die Werke des hl. Thomas von Aquin. Eine literarhistorische Einführung und Untersuchung, Münster 1931, 272.

[2] *Fr. Stegmüller*, Repertorium Initiorum plurimorum in Sententias Petri Lombardi Commentariorum, Freiburg 1937, 253.

Zu Beginn dieser Auslegung bringt der Verfasser auch eine Art ganz kurzer Geschichte der Theologie (fol. 151v). Nachdem er kurz über die Organe der ersten dispensatio der übernatürlichen Wahrheit durch die Offenbarung gehandelt hat, fährt er weiter: Hinc gignit Grecia Areopagitam Dionisium presulesque Alexandrinos Atanasium Cirillum et Didimum, Cesariensem Basilium atque Constantipolitanum Crisostomum. Sed et latinitas illinc parit Pictaviensem Hilarium, trium linguarum peritissimum Ieronimum, Carthagiensem Augustinum, Ambrosium Gregoriumque Romanos atque Bohetium incomparabilis scientie virum Preterea Bedam Venerabilem, Fulbertum Carnotensem, Cassiodorum et Anselmum et de Sancto Victore Hugonem atque Richardum. Hii omnes in secunda dispensatione verbi divini clarissime floruerunt. Sed ne plantatum et rigatum in vanum germinaret, in tertia dispensatione doctores Scolastici flores doctrine precedentium patrum per varias conclusiones (?) sparsere. Et quidem post Petrum Lombardum clarissima lumina mundi doctores Sanctum Thomam Aquinatem, Sanctum Bonaventuram et Romanum Egidium gignit Italia. Alemannia eis Albertum cognomento Magnum Hugonem postillatorem primum Henricum Doctorem Solempnem associat. Sed et irrefragabilis Alexander de Ales, Petrus de Palude atque Durandus eis annumerantur Gallici atque Johannes Scotus Subtilis, Herveus et Thomas Anglici. Preterea innumeros alios, quos aut Parisiensis aut Bononiensis aut Viennensis atque universales scole produxerunt illuminatissimos. Ubi inter Viennenses predecessores nostros doctores et patres quanta veneratione uterque Henricus et ille de Oyta et ille de Hassia dignus sit, monumenta, que reliquerunt librorum tractatuumque, quibus non tantum vivis et presentibus, sed et omnibus retrovenientibus prodesse voluerunt, ostendunt. Diversis denique laudum titulis huius cathedre quondam rectores magistrosque Franciscum de Reza et Johannem Nider prosequor. In diesen theologiegeschichtlichen Ausführungen finden sich einzelne Unrichtigkeiten. Hugo postillator, unter welchem wir den Dominikanerkardinal Hugo a S. Caro (von St. Cher) verstehen müssen, war Franzose von Geburt. Alexander von Hales ist Engländer, Herveus Natalis stammt aus der Bretagne, daher sein Beiname Brito. Am beachtenswertesten sind die Bemerkungen über die Universität Wien. Er erwähnt an erster Stelle die miteinander innig befreundeten Theologieprofessoren aus dem Weltklerus, Heinrich Totting von Oyta, dessen große wissenschaftliche Bedeutung durch die ausgezeichnete Monographie von Albert Lang in helles Licht gerückt

ist [1], und Heinrich Heynbuche von Langenstein, von dem wir noch keine abschließende Biographie besitzen. Weiter bezeichnet sich der anonyme Verfasser als Inhaber der dem Dominikanerorden zustehenden Lehrkanzel an der Wiener theologischen Fakultät, indem er die « huius cathedre quondam rectores magistrosque Franciscum de Reza et Johannem Nider » mit Worten hohen Lobes einführt. Er bezeichnet sich damit selbst als Mitglied des Dominikanerordens und des Wiener Dominikanerkonvents. Über Lehren und Schriften des Franz von Retz, der vor allem durch seinen großen Kommentar zum Salve Regina sich als einen der hervorragendsten Mariologen seines Ordens und des Mittelalters erweist, sind wir durch das umfassende, auf eindringendem Handschriftenstudium aufgebaute Werk von P. Gallus M. Häfele O. P. [2] aufs Beste unterrichtet ; über Johannes Nider, den Verfasser des für die Zeit- und Kulturgeschichte sehr interessanten Formicarius und vielgelesener moraltheologischer und aszetischer Schriften, besitzen wir die ältere Monographie von C. Schieler [3]. Ich kenne kein Verzeichnis der Professoren aus dem Dominikanerorden an der Wiener theologischen Fakultät im 15. Jahrhundert und kann deshalb nicht feststellen, welcher Wiener Professor aus dem Dominikanerorden etwa diesen Kommentar zur Summa contra Gentiles hergestellt hat. Man könnte am ehesten an Leonhard Huntpichler von Brixental denken, der nach Franz von Retz und Johannes Nider der bedeutendste und bekannteste Professor aus dem Dominikanerorden an der Wiener Universität im 15. Jahrhundert gewesen ist, zumal er ja auch Vorlesungen über die Secunda Secundae gehalten hat. Indessen kann derselbe, der schon 1447 an der Wiener Artistenfakultät uns begegnet und in den Jahren 1450, 1453, 1460 und 1463 Dekan der theologischen Fakultät gewesen ist, nicht gut diesen Kommentar geschrieben haben, da in demselben Bonaventura, der 1482 von Papst Sixtus IV. kanonisiert worden ist, als Sanctus bezeichnet wird.

Nun greift unser Anonymus aus der Reihe der genannten Theologen seinen großen Ordensgenossen, den hl. Thomas von Aquin

[1] *A. Lang*, Heinrich Totting von Oyta. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der ersten deutschen Universitäten und zur Problemgeschichte der Spätscholastik, Münster 1937.

[2] *G. M. Häfele* O. P., Franz von Retz. Ein Beitrag zur Gelehrtengeschichte des Dominikanerordens und der Wiener Universität am Ausgange des Mittelalters, Innsbruck 1918.

[3] *C. Schieler*, Magister Johannes Nider, Mainz 1885.

heraus, und widmet ihm warme Worte begeisterter Liebe und treuer Anhänglichkeit : Quorum omnium etsi doctrinam venerer, precipuo tamen amore et studio opera divi Doctoris Sancti Thome Aquinatis amplector. Ei namque cum a Romana tributum est Ecclesia, ut ipsum et pro vite innocentia celitum numero ascriberet et pro doctrine excellenti veritate eius scripta atque volumina perpetua fide ac veneratione a cunctis cristifidelibus sincere retinenda palamque predicanda decerneret, quid multis verbis prosequerer nisi hec et latissime paterent et in re certa verbis uti vererer non necessariis. Scripsit enim divino instructus numine volumina quam plurima estque ipsius scribendi genus grave, argutum, solidum, purum, acutum, pugne patens et exquisitum et antea inusitatum, ut mirandum sit, quonam pacto tam brevi quod vixit tempore tanta percurrere, intelligere, meminisse et tam late manantia profundere potuit flumina doctrinarum. Neapoli Campania alitur, Colonie in Allemannia sub magistro profecit Alberto (fol. 152r), Parisius Gallie floruit atque temporibus Sancti Ludovici Regis cum maximo omnium concursu et stupore de re qualibet disputavit. Bononie quoque ac Rome palam docuit, demum Neapoli, ubi ceperat, reliquum vite tempus semper philosophando peregit. Sententiarum vero suarum probatissimos testes elegit, in phisicis Aristotelem, in theologicis Grecum Dionisium et nostrum Augustinum, quos studiose emulatus est et pleraque relicta digessit a ceteris latius disputata ad compendium redegit. Illud vero quis non miretur, quanta modestia ceteros scriptores, qui sua vel priori tempestate extiterunt veneretur eorumque opiniones dummodo fidei cristiane non derogent (recipiat), si que verior ratio secus estimare vel diffinire suadeat quanta propensatione et verecundia repudiet ac sine cuiusquam iniuria, immo singulorum quantum potest cum excusatione sue mentis sententiam proferat, ut tamquam vir sanctissimus doctorumque omnium amicus veritatis tamen amicissimus videatur. Quis ergo hunc divine veritatis interpretem pro officio non colat, pro doctrina non probet, pro ingenio non veneretur, pro merito non extollat, non sequatur, non predicet. Sed non est presentis loci atque temporis doctorem hunc dignis laudibus celebrare. Sufficit ad doctrine sue commendationem non fallibilis veritatis sententia : Bene scripsisti de me Thoma. Es reihen sich diese Darlegungen würdig in die große Zahl mittelalterlicher Texte ein, in welchen die Dominikanertheologen aus ihrer Versenkung in das Seelenleben und in das Schrifttum des hl. Thomas heraus die überragende Größe ihres inniggeliebten Lehrers

verherrlichen. Ein noch ausführlicheres Encomion auf den Doctor Angelicus findet sich am Anfang eines Kommentars zur Prima, der sich im Cod. 210 der Dominikanerbibliothek in Wien unmittelbar an den schon genannten Kommentar des Johannes Tinctoris anschließt. Hier ist auch die Rede von einer Übersetzung der Summa contra Gentiles : Amplissimam praeterea eius famam reddit Summa contra Gentiles nostro loco, ut fide dignorum relatione compertum est, de latino in Theutonicorum linguam translatio. Mir ist bisher eine mittelhochdeutsche Übersetzung der Summa contra Gentiles nicht bekannt geworden. Von den Werken des hl. Thomas fand ich nur in einer Stuttgarter Handschrift eine schon im frühen 14. Jahrhundert angefertigte mittelhochdeutsche Übersetzung großer Stücke der Summa theologiae [1].

Nunmehr (fol. 152r) geht unser Anonymus dáran, die Eigenart und die Vortrefflichkeit der Summa contra Gentiles hervorzuheben : Itaque Thearchicus Doctor seu theologie princeps non iniuria appellandus postquam magna ista volumina summe sue, que in cunctorum versantur manibus Parisius, edidisset, admirabile illud opus stillo dissertum et rationum novitate profundissimum, quod Summa contra Gentiles dicitur, composuit. In quo quidem opere miro modo quod ex proprio ingenio habuit et quod raptu mentis in Deum oratione impetravit ostendit. Predictum enim dictando librum intantum divinis erat intentus meditationibus, ut frequentur visus est ferme totaliter a sensibus alienus. Sensit hoc et expertus est devotissimus Deo rex Ludovicus, cui cum in mensa doctor sanctus consederet, quibus rationibus Manicheum fortius impugnare meditaretur, inter prandendum raptus mente regio oblitus convivio alta cum percussione tabule clamat voce : Conclusum est Manicheo. Stupet rex sanctus de viri Dei raptu. Animadvertit se ipsum doctor sanctus fitque inter utrosque sanctos de divinis dulcissimum colloquium. Hic est pretiosissimus liber, in quo non subiectis fidei gentibus, quanta sit orthodoxe fidei veritas, ostendit. In hoc libro fides christiana etsi humanam rationem transgreditur rationibus tamen naturalibus, dummodo pro altitudine non probatur, verisimiliter suadetur. Huius libri infideles dum non renuunt habere intellectum latissimum ad fidem habent aditum, quoniam quod

[1] *M. Grabmann*, Mittelalterliches Geistesleben I, München 1926, 432-439 : Eine mittelhochdeutsche Übersetzung der Summa theologiae des hl. Thomas von Aquin.

fidem nostram non possint impugnare, quibus (fol. 152v) nequeant fidei defensores respondere, luce clarius cernunt. Diese Charakteristik der Summa contra Gentiles ist großenteils wörtlich aus Wilhelm von Thocco entnommen [1]. Auch der Bericht über die Geistesversunkenheit und Geistesabwesenheit des hl. Thomas an der Tafel des Königs Ludwig des Heiligen ist in allerdings verkürzter und veränderter Form der nämlichen Thomasbiographie entlehnt [2]. Indessen ist bei Wilhelm von Thocco dieser Vorgang, der später auch eine künstlerische Darstellung gefunden hat [3], nicht mit der Summa contra Gentiles in Zusammenhang gebracht; es ist dort vielmehr die Rede von der Summa theologiae, deren Abfassung damals die volle geistige Konzentration des hl. Thomas beanspruchte. Chronologisch unrichtig ist die Behauptung, daß die Summa contra Gentiles später als die theologische Summa entstanden ist. Zur Beleuchtung des großen Eindruckes, den die Summa contra Gentiles auch auf die Ungläubigen machte, bringt unser Anonymus eine Erzählung aus dem Leben des « Mahometes moderni turcorum imperatoris genitor ». Dieser Mahometes ist kein anderer als Muhammed II., der Eroberer von Konstantinopel, der von 1451 bis 1481 regierte. Der modernus Turcorum imperator ist dessen Sohn und Nachfolger Bajasid II. (1481-1512). Auch hieraus ist ersichtlich, daß dieser Kommentar zur Summa contra Gentiles nach 1481 verfaßt worden ist. Der Sultan Muhammed II. hatte davon gehört, daß Thomas von Aquin in einem seiner Werke den christlichen Glauben mit den stärksten Argumenten verteidige. Er ließ sich dieses Werk, eben die Summa contra Gentiles, kommen und ordnete die Übersetzung derselben an, in der Absicht, dieses Erzeugnis der christlichen Theologie zu schmähen und zu widerlegen. Als er aber von dieser Übersetzung Einsicht genommen hatte, brach er, überwältigt von der Wucht und Gewalt der Beweisgänge, in Worte höchster Bewunderung aus. Die Folge davon war, daß er den Christen im ganzen türkischen Reich freie Ausübung ihrer Religion gestattete. Ich habe sonst nirgendwo diese Erzählung gefunden. Auch ist von einer Übersetzung der Summa

[1] Vita S. Thomae Aquinatis auctore Guillelmo de Tocco op. 17. Ed. *D. Prümmer*, Fontes vitae S. Thomae Aquinati. Tolosae 1911 sqq. (Supplement zur Revue Thomiste XIX sqq.), p. 87.

[2] Ibid. cap. 43. Ed. *Prümmer*, p. 116.

[3] *A. W. Van Winckel* O. P. en *Dr. F. Van Goethen*, S. Thomas van Aquino Bijdragen over zijn Tijd, zijn Leer en zijn Verheerlijking door de Kunst, Gent-Leuven 1927, 197 und Plaat 91.

contra Gentiles ins Arabische oder Türkische aus dem 15. Jahrhundert nichts bekannt. Dieselbe ist im 14. Jahrhundert durch Demetrios Kydones ins Griechische und im 17. Jahrhundert durch den Dominikaner I. Ciantes ins Hebräische übertragen worden.

Unser Anonymus unterrichtet uns dann noch über die Grundsätze, nach denen er seine Auslegung der Summa contra Gentiles einrichten und gestalten will (fol. 152v): Hunc ergo igitur de veritate cristiane fidei contra errores Gentilium librum pro nunc explanare placuit, qui et ex metaphisis ad theologiam progredientibus in primis tribus libris familiarissimus est et ad omnem viam introducendam aptissimus moveboque circa literam secundum quod expedierit questiones et dubia aliorum scolasticorum sententias et argutias omni cum discretione pensando. Non enim tam arrogans sum, ut ceterorum studia et inventa dummodo sint veritati fidei consentanea dampnem atque reicienda estimem et alia dogmata, quod parum est, destruere nitar, sed quod plurimum est doctoris sancti firmabo doctrinam.

Im Kommentar selbst sind diese methodischen Grundsätze im größten Ausmaße verwirklicht. Bei der Auslegung der einzelnen Kapitel, die jeweils mit Anführung von Lemmata beginnt, wird zuerst der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden hergestellt, dann eine divisio und expositio textus geboten. Die Hauptthesen der Kapitel werden vielfach in conclusiones gefaßt, welche dann begründet werden. Die Begründung, welche die thomistischen Texte im Wortlaut verwertet, wird in der Regel in streng syllogistischer Form gebracht. Der Schwerpunkt des Kommentars liegt in den dubitationes und quaestiones, welche die Gedanken des hl. Thomas in kritischer Auseinandersetzung mit anderen Scholastikern weiterentwickeln und in ihren Verzweigungen und Konsequenzen weiterverfolgen. An Namen von scholastischen Theologen sind wir in der Erklärung der neun ersten Kapitel begegnet: Duns Scotus, mit dessen Theorien er sich eingehend beschäftigt und denen gegenüber er die thomistische Lehre in einer ruhig abwägenden sachlichen Weise verteidigt, der hl. Bonaventura, Robert Grosseteste (Linconiensis), Aegidius von Rom, Petrus von Aquila, Antonius Andreae, Franz von Mayronnis, Thomas von Straßburg, Gregor von Rimini und aus der Dominikaner- und Thomistenschule Herveus Natalis, Petrus de Palude und Thomas Anglicus (Thomas von Sutton). Ich kann hier auf den Inhalt der teilweise sehr ausgedehnten Quästionen nicht eingehen, zumal ich Photokopien nur der Erklärung der Einleitungskapitel besitze. Ich bringe im Wort-

laut nur den Anfang des Kommentars und die am Schlusse der Erklärung des neunten Kapitels stehenden kurzen Quästionen über die kirchliche und päpstliche Lehrautorität. Unser Anonymus hat in dieser Auslegung der Einleitungskapitel die theologischen Einleitungsfragen und auch Probleme apologetischer Natur ausführlich erörtert. Die ausgiebige Behandlung der Fragen über Wesen und Gegenstand der Theologie seitens dieses deutschen Dominikaners des ausgehenden 15. Jahrhunderts ist umso wertvoller, als wir aus dieser Zeit wenige parallele Untersuchungen deutscher Thomisten besitzen. Ich kenne eigentlich nur einen einzigen Sentenzenkommentar aus der Feder eines deutschen Dominikanertheologen des späteren 15. Jahrhunderts, die Lectura supra quatuor libros Sententiarum des Kölner Dominikaners Johannes Schiltl aus den Jahren 1471 und 1472, die im Cod. 251 der Wiener Dominikanerbibliothek erhalten ist.

Ich bringe hier, um wenigstens einen allgemeinen Eindruck von dieser Erklärung der Einleitungskapitel zur Summa contra Gentiles zu vermitteln, die Überschriften dieser Quästionen:

Utrum quilibet, cuius consideratio circa finem et principium omnium rerum versatur, sit simpliciter sapiens dicendus (fol. 153r)

Utrum veritas sit ultimus finis totius universi (fol. 154r)

Utrum circa veritatis considerationem necessarium sit principaliter insistere sapientem (fol. 155r)

Utrum difficultas in cognitione veritatis sit ex parte intellectus nostri (fol. 157v)

Utrum de veritate divina sit una specialis scientia alteri subalternata (fol. 160v)

Utrum theologia viatorum sit scientia (fol. 160v)

Utrum sit una scientia (fol. 164r)

Utrum sit specialis scientia (fol. 165r)

Utrum scientia de veritate divina sit alteri scientie subalternata (fol. 165r)

Utrum veritas divina sit proprium et adequatum subiectum in hac doctrina (fol. 166r)

Utrum mens humana in cognitione cuiuslibet veritatis indigeat nova illustratione divine lucis (fol. 169v)

Utrum ea, que ratione investigari non possunt, convenienter fide tenenda hominibus proponantur (fol. 170v)

Utrum fides catholica fuerit viatoribus pro omni statu ad salutem necessaria (fol. 172r)
Utrum miracula, que Christus fecit, fuerint sufficientia ad eius doctrine veritatem ostendendam (fol. 175r)
Utrum ex scripturis legis et prophetarum ostendatur sufficienter in divinis esse pluralitatem personarum (fol. 176r)
Utrum ex veteri testamento sufficienter ostendatur, quod Messias sit verus Deus et homo (fol. 177v)
Utrum ex scripturis veteris testamenti efficaciter concludatur, quod tempus adventus Messie preterierit (fol. 178v)
Utrum primum principium complexum, primum principium discursivum, sillogismusque expositorius fidei catholice contrarietur (fol. 185r)
Utrum Magister determinans questiones theologicas magis rationibus quam auctoritatibus inniti debeat (fol. 188v)
Utrum magis sit assentiendum vel Ecclesie vel Sacre Scripture (fol. 190r)
Utrum magis sit credendem Ecclesie tempore Apostolorum existenti quam moderne Ecclesie (fol. 190v)
Utrum magis sit credendum Summo Pontifici quam Ecclesie (fol. 190v)
Utrum Papa possit determinare contra ea que sunt per universalia Concilia legitime congregata determinata (fol. 191r)
Utrum Papa possit determinare contra statuta predecessorum suorum (fol. 190v)
Utrum Papa possit determinare contra determinata a doctoribus sanctis (fol. 190v)
Utrum sit magis credendum determinationi Ecclesie aut determinationi doctoris theologie (fol. 191r)
Utrum in Sacre Scripture explanationibus sit magis credendum doctoribus sanctis quam non canonizatis (fol. 191r)
Dubitatur, que tamen tenemur credere de necessitate salutis (fol. 191r).

Ich bringe den Anfang des Kommentars zum ersten Kapitel als Beleg für die Methode und Technik der Literalerklärung unseres Autors. Veritatem meditabitur guttur meum et labia mea detestabuntur impium. In hoc proverbio Doctor Sanctus auditores reddit benevolos ex titulo, quem operi suo premittit, quia premittit in themate suo titulum. In eo enim, quod dicit : Veritatem meditabitur guttur meum insinuat, quod liber presens est de veritate catholice fidei. Sed quod addit :

labia mea etc. intendit, quod sit contra errores gentilium. Hos dicit impios, quia ad pietatem pertinet parentibus debitum cultum et officium exhibere et patrie. Infideles autem omnium patrem Deum destruunt et se a societate civium celestis patrie separant. Secundo reddit Doctor Sanctus auditores benevolos ex qualitate operis et hoc in prima conclusione, que talis est in forma: Illi soli, cuius consideratio circa finem universi versatur, nomen simpliciter sapientis reservatur. Et probatur sic. Cuicunque convenit res directe ordinare et bene gubernare, illi soli nomen sapientis reservatur. Sed solum illi, cuius consideratio circa finem universi versatur, convenit res directe ordinare et bene gubernare. Ergo illi soli etc. Maior probatur primo ex usu loquentium, qui eos sapientes nominant, qui res directe ordinant et bene gubernant et quia talis usus sequendus est ut dicitur (?) 2 Topicorum loquendum est ut pluries. 2° probatur auctoritate Philosophi 1 Metaphisice. Minor probatur, quia artifices, quorum consideratio ad finem universalem non pertingit, possunt quidem istius vel illius rei sapientes dici et hanc rem vel istam directe ordinare et bene gubernare, sed non simpliciter possunt bene ordinare et gubernare. Cuius rationem assignat, quia omnium ordinandorum ad finem ordinationis et gubernationis regulam ex fine sumi necesse est, ut patet (?) in littera de triplici arte videlicet pigmentaria navifactiva et frenefactiva vel equestri. Et loquitur Doctor Sanctus ad modum, quo Philosophus I Metaphisice dicit. Unde et architectones honorabiliores et magis scire manuartificibus putamus et sapientiores.

Deinde Doctor Sanctus circa conclusionem predictam ostendit, quid per finem universi intelligi velit. Et dicit hunc esse finem universi, qui est universitatis principium Ille ergo simpliciter sapiens est, cuius consideratio circa omnium rerum principium et finem versatur et hoc probat auctoritate Philosophi 6 Ethicorum Sapientis est etc.

Es folgen dann noch drei Quästionen, in welchen der Inhalt des ersten Kapitels ausführlich entwickelt und nach allen Seiten beleuchtet wird. Es sind dies die schon oben angegebenen Quästionen: Utrum quilibet, cuius consideratio circa finem et principium universi versatur, sit simpliciter sapiens dicendus (fol. 153r). Utrum veritas sit ultiums finis totius universi (fol. 154r). Utrum circa veritatis considerationem necessarium sit principaliter insistere sapientem (fol. 155r). Auf fol. 156v beginnt die Erklärung des zweiten Kapitels. Ich muß es mir leider versagen, hier näher auf den Inhalt und auch auf die Methode dieses Kommentars einzugehen. Ich hoffe später, wenn mir auch der übrige

Teil dieser Auslegung der Summa contra Gentiles zugänglich sein wird, darauf zurückzukommen. Ich habe den Eindruck, daß dieser Kommentar für das tiefere inhaltliche Verständnis der Summa contra Gentiles von Wert ist. Auch für die Geschichte der Methode und Technik der Thomasauslegung, wie sie sich innerhalb des Dominikanerordens ausgebildet und auch durch die Ordensgesetzgebung geregelt worden ist, dürfte dieser Kommentar gleich den Kommentaren zur theologischen Summa aus dieser Zeit nicht ohne Interesse sein. Auch würde sich ein Vergleich dieses Kommentars mit demjenigen des Franz Sylvestris von Ferrara in inhaltlicher und methodischer Hinsicht lohnen.

Ich bringe zum Schluß noch die kurzen Quästionen über die kirchliche und päpstliche Lehrgewalt. Unser Dominikaner tritt, getreu den Traditionen der Theologie seines Ordens, für die Vorrangstellung des Papstes in der Ausübung der kirchlichen Lehrgewalt und für die Superiorität des Papstes über die allgemeinen Konzilien ein. Die Frage: Utrum magis sit credendum Summo Pontifici quam Ecclesie ist auch im Kommentar des Johannes Tinctoris zur Prima und zwar sehr ausführlich behandelt. Etwas merkwürdig ist die Beantwortung der Frage: Utrum sit magis credendum determinationi Ecclesie aut determinationi doctoris theologie. Er vertritt hier die Anschauung, daß, wenn unter Kirche die Kardinäle, Bischöfe und das gläubige Volk ohne den Papst verstanden wird, den Lehranschauungen des Professors der Theologie mehr zu glauben ist als der Kirche. Diese Auffassung, welche der Lehrgewalt der Bischöfe besonders in ihrer Gesamtheit in Verbindung mit dem Oberhaupt der Kirche nicht gerecht wird, hängt wohl mit den Ansprüchen der mittelalterlichen theologischen Fakultäten, besonders der Pariser, in theologischen Lehrentscheidungen zusammen. Die Pariser theologische Fakultät schrieb sich in dieser Hinsicht eine höhere Kompetenz als den einzelnen Bischöfen zu und hat auch im weitesten Umfange autortitativ glaubenswidrige Lehren verurteilt. Es hatte früher ein anderer deutscher Dominikaner, Johannes von Falkenberg, in seinen tres tractatuli, die er gegen Johannes Gerson, Pierre d'Ailly und die Pariser Professoren schrieb, den Bischöfen das Recht abgesprochen, einzelne Lehrsätze als häretisch zu verurteilen, da dies allein Sache der Gesamtkirche und des Papstes sei. Diese Schriften waren durch das Konzil von Konstanz verurteilt worden. Papst Martin V. hat indessen dem Wunsche der Polen nach einer feierlichen Verurteilung dieser Schriften nicht entsprochen. Nachher hat der

große spanische Dominikanerkardinal Juan Torquemada (de Turrecremata) in seiner Summa de Ecclesia, der ersten vollständigen systematischen Darstellung der Gesamtlehre von der Kirche auf dogmatisch-kanonistischer Grundlage, alle diese Fragen erörtert und geklärt.

Dubitatur, utrum magis sit assentiendum vel Ecclesie vel Sacre Scripture? Et videtur, quod Ecclesie, quia dicit beatus Augustinus: Nec Evangelio crederem, nisi auctoritas Ecclesie me moveret. Circa hoc dubium notandum est, quod aliter credimus Sacre Scripture et aliter Ecclesie. Sacre enim Scripture credimus tanquam dictis emanantibus ab infallibili veritate. Cum enim Christum credimus Deum et infallibilem veritatem et ipse approbet veritatem veteris legis et prophetarum, necesse est, ut que in lege prophetis evangeliis ac doctrina Apostolorum continentur, sint a prima veritate et a Spiritu Sancto. Ecclesie autem credimus, ut dicit Doctor Sanctus De Verit. q. 14 a. 11 inquantum docet ea, que tradita sunt in Sacra Scriptura. Unde credulitas Sacre Scripture presupponitur credulitati Ecclesie. His suppositis dicendum est ad dubium. Si accipitur Ecclesia simul cum capite Christo, tunc tam Sacre Scripture quam Ecclesie equaliter est credendum, quia ut sic nichil dictat Ecclesia nisi quod caput exprimit. Si autem accipitur Ecclesia tantummodo pro sponsa cum exclusione sponsi Christi, sic magis credendum est Sacre Scripture quam Ecclesie cum non credamus Ecclesie ut sic nisi secundum quod innitur Sacre Scripture. Et ad auctoritatem Beati Augustini dicendum est, quod loquitur ex parte credentis incipientis et novitii in fide, qui nondum intellexit rationem fidei formalem, propter quam debemus credere. Unde si Summus Pontifex simul cum Concilio determinarent, quod canis Thobie non habuisset caudam, non esset credendum.

(Fol. 190v) *Dubitatur, an magis sit credendum Ecclesie tempore Apostolorum quam moderne Ecclesie?* Respondetur: Cum Ecclesia modernis temporibus in hiis, que sunt fidei, adeo bene agatur Spiritu Sancto sicut Ecclesia temporibus Beati Petri, non est magis credendum in tali determinatione Ecclesie primitive quam moderne, verumtamen plus adherendum determinationi Ecclesie primitive quam moderne, cum ipsa fuerit propinquior fonti quam moderna.

Queritur, utrum magis sit credendum Summo Pontifici quam Ecclesie? Et accipiatur Ecclesia congregata legitime in Concilio, quod auctoritate Summi Pontificis extat congregatum. Et accipiatur Summus Pontifex pro persona constituta in hac dignitate ut sedente in tribunali.

His suppositis est dicendum. Vel queritur de hiis, que expresse habentur in Sacra Scriptura et non indigent declaratione a Spiritu Sancto propter eorum manifestam expressionem. Et in talibus si Papa vellet contradicere, magis credendum esset Ecclesie quam Pape. Ratio, quia talibus si pertinaciter discrederet non esset Papa consendus nec successor Petri, sed hereticus. Secundum quem modum etiam magis fuit credendum Ecclesie quam Liberio, qui se subscripsit Arianis [1]. Et iterum magis Ecclesie quam Anastasio secundo, qui contra Ecclesiam fovebat Achatium Nestorianum hereticum. Vel queritur de hiis, que non habentur expresse in Sacris Scripturis nec habent manifestam evidentiam. Tunc distinguendum est de Papa. Vel papa consideratur tamquam singularis persona et non prout sedet pro tribunali. Et ut sic magis credendum est Ecclesie quam Pape. Vel consideratur Papa ut successor Petri et sedens pro tribunali et hinc magis credendum est Summo Pontifici quam Ecclesie, qui ut sic regitur a Spiritu Sancto propter verbum Salvatoris dicentis : Ego rogavi pro te Petre, ut non deficiat fides tua. Ymmo si Papa sedens pro tribunali pertinaciter contra Sacram Scripturam vellet determinare, credendum est, quod Deus hoc non permitteret, sicut accidit Anastasio secundo, qui cum vellet determinare pro Nestorianis, antequam determinationem inciperet, fuit coactus fugere ad secessum, ubi dum estimaret se ventrem purgare velle, effusa sunt omnia viscera eius [2]. Et per hoc patet solutio ad Papam.

An Papa sit supra Concilium? Videtur dicendum est, quod in determinatione eorum, que habentur manifeste in Sacris Scripturis, si Papa vellet dissentire, iam Concilium esset supra Papam. Ratio, quia ut sic cessat esse Papa et est abiectum caput, quod amplius non habet vim influendi membris Ecclesie. In determinatione eorum, que non habentur expresse in Sacra Scriptura, Papa est supra Concilium. Verum tamen est, quod (fol. 191r) illa semper est vera : Papa est supra Concilium. Appellat enim Papa significatum suum formale, quod est officium papatus, in quo officio includitur, quod non judicet contra

[1] Über die Liberiusfrage, d. h. über die Frage, ob Papst Liberius die dritte sirmische Formel unterschrieben und auf irgend eine Weise den Semiarianismus begünstigt hat, siehe *Hergenröther-Kirsch*, Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte [6], Freiburg 1902, 374 f.; *F. Seppelt*, Der Aufstieg des Papsttums I, München 1931, 103-117.

[2] Papst Anastasius II. wurde im Mittelalter mit Unrecht der Häresie verdächtigt (cfr. Dante Inferno XI, 9).

Sacram Scripturam sedens pro tribunali, adjacente (?) huic homini, qui est Papa pro tempore presenti. Et ad hunc sensum loquitur Sanctus Thomas in De Pot. q. 10 a. 4 ad 13 dicens: Sicut posterior Synodus habet potestatem interpretandi Symbolum a priore conditum, aut ponendi aliqua ad eius explanationem, ita etiam Romanus Pontifex hoc sua auctoritate potest, cuius etiam sola auctoritate congregari potest et a quo sententia Synodi confirmatur et ad ipsum a Synodo appellatur. Et ad hoc est, quod scribit Pelagius Papa episcopis in Constantinopoli congregatis, ut habetur dist. 17 Decreti[1]: Multis apostolicis et canonicis atque ecclesiasticis instruimur regulis non debere absque sententia Romani Pontificis concilia celebrari. Quapropter recte non concilium, sed vestrum conventiculum vel conciliabulum cassatur et quidquid in eo actum est irritum habeatur et vacuum.

Dubitatur, utrum Papa possit determinare contra ea, que sunt per universalia Concilia legitime congregata determinata? Respondetur interim, quo Concilium est in suo vigore videlicet quia non revocatum per Sedem Apostolicam, Papa non potest contra determinationes talis Concilii legitimi determinare quantum ad ea que sunt fidei sicut causa, 25 q. 1[2]: Contra statuta patrum concedere aliquid vel mutare nec huius quidem Sedis potest auctoritas. Hoc intelligendum est de vinculis fidei et non de aliis, quia ut habetur in Glossa capituli precedentis, Papa enim aliquando contra Apostolum dispensavit sicut Martinus Papa cum bigamo ut habetur 34 Distinctione[3] aliquando contra Dominum dispensat. Dicit enim Dominus: Vovete et reddite domino deo vestro. Papa tamen in votis dispensat, ut habetur de voto et voti redemptione. Melius dicendum est, quod Papa non dispensat in votis, sed ipsa in melius convertit. A simili Papa non dispensat in Evangelio ex eo, quod juramenta acceptat, sed interpretatur mentem Salvatoris dicentis in Evangelio: Sit sermo vester est est non non et iterum nolite jurare omnino.

Dubitatur, utrum Papa possit determinare contra statuta predecessorum suorum et contra ea, que determinaverunt? Respondetur: Aut loquimur de hiis que sunt fidei, aut de aliis, que non spectant ad

[1] C. 14 Dist. XVII. Decretum Magistri Gratiani. Editio Lipsiensis secunda. Post *Aemilii Ludovici Richteri* curas instruxit Aemilius Friedberg, Lipsiae 1874, 51-52.

[2] C. 25 C. XXV q. 1. Edd. *Richter-Friedberg*, 1008.

[3] C. 12 Dist. XXXIV. Edd. *Richter-Friedberg*, 128.

officium Pape ut Papa est principaliter. Primo modo Papa non potest. Dicit causa 25 q. 2[1]: Si ea destruerem, que antecessores nostri statuerunt, non constructor, sed eversor esse juste comprobarer. Et sunt verba Gregorii Pape et non intelliguntur de minoribus factis, sed de hiis, que sunt fidei.

Dubitatur, utrum Papa possit determinare contra determinata a doctoribus sanctis, quorum doctrina est ab Ecclesia suscepta vel quia doctrina eorum fuit miraculis approbata? Respondetur: Vel ea que determinaverunt Doctores Sancti cadunt sub lumine naturalis rationis vel immediate innituntur lumini fidei puta Sacre Scripture, quam Deo revelante accepimus. De primis respondendum est, quod non solum Papa, sed quelibet Universitas potest oppositum tenere et determinare. De secundis vero distinguendum est, quia vel Sancti Doctores habent auctoritates canonis biblie manifeste, quibus probant positionem suam vel quia veritas positionis eorum solum implicite continetur in Sacra Scriptura. Primo modo Papa non potest contra eos determinare, quia ut sic determinando non esset successor Sancti Petri sed esset caput mortuum. Sed secundo modo ad Papam principaliter pertinet interpretari Scripturam et ostendere, que opinio doctorum sit vera ut habetur dist. 20 in c. de libellis, ubi dicitur, quod auctoritas canonum preponenda est dictis Ieronimi et Augustini et hoc verum est, ut Glossa dicit, quando Doctores Sancti non habent in determinatione sua pro se aliquam auctoritatem ex novo vel vetere testamento aut auctoritatem alicuius canonis. Quod si haberent, debet Papa diligenter attendere dicta eorum. Unde dicitur in canone prealligato, quod si tale emerserit, quod per canones non potest finiri, tunc dicta Doctorum Sanctorum magnanimiter sunt retinenda.

Dubitatur, utrum magis sit credendum determinationi Ecclesie aut determinationi Doctoris Theologie? Accipiendo Ecclesiam pro Cardinalibus, Episcopis et alio populo excluso Papa magis credendum est doctoribus Ecclesie, primo quia habent judicare de Scripturis Sacris quantum ad judicium cognitionis secundo quantum ad judicium intimationis tertio ratione spiritualis assistentie a custodia angelorum eis magis est credendum. Pauci enim sunt Cardinales et Episcopi, qui sciunt exponere Sacram Scripturam per modum cognitionis et forte pauciores per modum intimationis.

[1] C. 4 C. XXV q. 2. Edd. *Richter-Friedberg*, 1013.

Dubitatur, utrum in Sacre Scripture explanatione magis sit credendum doctoribus sanctis quam non canonizatis? Respondetur, quod Doctoribus Sanctis, magis credendum est propter duplex judicium videlicet cognitionis et intimationis per habitum gratie. Hiis autem doctoribus ut in plurimum vel saltem non ita frequenter adest judicium inclinationis, quod habetur ex divino lumine irradiante.

Dubitatur, que tamen tenemur credere de necessitate salutis? Respondetur: Duo. Primo omnia que habentur in Sacra Scriptura explicite. Secundo etiam ea, que continentur in ea implicite inquantum subiacent determinationi Ecclesie. Hoc modo credimus canonizatos ab Ecclesia esse in eterna gloria.

Examen d'une division traditionnelle : la relation prédicamentale.

Par E. MARMY.

Le concept de relation joue un rôle capital dans toutes les sciences, depuis les sciences positives jusqu'à la théologie. Notre but, dans la présente étude, n'est pas d'analyser cette notion. La supposant connue, nous voudrions examiner le problème de la division de la relation.

On distingue communément deux espèces de relations : la relation *transcendantale* et la relation *prédicamentale*. La première est en réalité un absolu, qui se définit en fonction d'un terme extrinsèque : ainsi le corps humain se définit en fonction de l'âme, une faculté en fonction de son objet, les parties en fonction du tout, la créature en fonction du Créateur, et, en général, la matière en fonction de la forme, la puissance en fonction de l'acte. On l'appelle également relation *secundum dici*, ou relation improprement dite, parce qu'elle n'est pas uniquement et entièrement relation. La véritable relation est celle dont tout l'être consiste dans une référence, et que l'on appelle pour cette raison relation *secundum esse*, ou encore relation prédicamentale, parce qu'elle est un des dix prédicaments, une des dix catégories de l'être réel créé.

Notre discussion portera sur la division traditionnelle de la relation *prédicamentale*. Nous interrogerons les principaux témoins de cette tradition, en commençant par les plus proches de nous et en remontant, par voie régressive, jusqu'à la source, qui est ici Aristote. Nous nous apercevrons en cours de route qu'on peut discuter même de l'existence de cette tradition et, par conséquent, de la valeur de la division fondée sur la prétendue tradition.

Les manuels et Jean de saint Thomas.

Les manuels de philosophie aristotelico-thomiste distinguent ordinairement trois espèces de relations prédicamentales : l'une basée sur l'unité et la quantité, l'autre basée sur l'action et la passion, la troi-

sième, enfin, basée sur le mesurable et la mesure. La première espèce comprend à son tour les relations d'identité et de diversité, fondées sur la convenance ou la non-convenance de la substance, les relations d'égalité et d'inégalité fondées sur la convenance ou la non-convenance de la quantité, les relations de similitude et de dissimilitude fondées sur la convenance ou la non-convenance de la qualité. La seconde espèce, celle qui existe dans l'action et la passion, est fondée sur l'exercice de la causalité. Quant à la troisième espèce, celle du mesurable à la mesure, il faut l'entendre non de la mesure quantitative, qui fonde les relations de la première espèce, mais de la mesure « selon l'être et la vérité » (cf. Goudin, Gredt, Reiser, Remer).

Cette doctrine des trois fondements de la relation prédicamentale, les manuels pensent la trouver dans Aristote (Metaph. $\triangle$ ch. 15), dans le commentaire de saint Thomas sur ce passage d'Aristote (lectio 17) et enfin dans Jean de saint Thomas (Curs phil. Log. II, q. 17 a. 3, R. I, 584 a. 3). Ces trois auteurs en effet donnent chacun une division tripartite de la relation. Tout le problème est de savoir si ladite division concerne, selon eux, la relation prédicamentale ou la relation en général, abstraction faite de sa division en transcendantale et prédicamentale.

Jean de saint Thomas est catégorique : pour lui, la division tripartite d'Aristote concerne la relation prédicamentale exclusivement. « *Primum* fundamentum, dit-il, est penes unitatem et numerum, in quibus fundantur relationes similitudinis et dissimilitudinis, convenientiae et disconvenientiae, etc. *Secundum* fundamentum est penes actionem et passionem, sicut omnes effectus et causae. *Tertium*, penes mensuram et mensurabile, sicut potentiae mensurantur a suis objectis, a quibus specificantur. » (Loc. cit.) Et dans les objections qui suivent l'article d'où ce texte est tiré, il prend parti contre ceux qui voudraient classer parmi les transcendantales la relation basée sur le troisième fondement (secunda difficultas, R. p. 588 b.). Jean de saint Thomas paraît d'ailleurs traiter assez rapidement tout ce problème de la division des relations. Dans l'article 3 où il en est question, il est bref, scolaire, et ne se livre pas à la dissertation ample et magistrale qui le caractérise habituellement. En particulier, il néglige, dans les objections, d'amener toute une série de textes de saint Thomas, contraires à sa thèse, et qu'il aurait dû, semble-t-il, expliquer, comme il n'aurait pas manqué de le faire en d'autres occasions (cf. par ex. Log. II q. 21 a. 6 primo arguitur R. I p. 688). Bref, Jean de saint Thomas se contente ici de transcrire, sans s'y arrêter, ce qu'il croit être la doctrine d'Aristote.

Saint Thomas.

Si, après avoir consulté le *Cursus philosophicus*, on étudie les textes de saint Thomas, on n'est pas peu surpris de constater que le maître ne s'accorde pas du tout avec le commentateur.

On peut classer en trois catégories les textes de saint Thomas, concernant la division de la relation. Dans la première catégorie, se rencontre un texte, unique à notre connaissance, où saint Thomas, commentant le passage de la Métaphysique d'Aristote, suit à la lettre la doctrine du Stagirite, qui reconnaît un triple fondement à la relation. Nous y reviendrons plus loin. Dans une seconde catégorie de textes, il admet les trois fondements, mais avec une légère réticence. Dans d'autres textes, enfin, il ne mentionne que les deux premiers fondements et laisse tomber le troisième, celui du mesurable et de la mesure. Ajoutons que dans les trois séries de textes, quand il donne ses sources, il se réfère invariablement au livre Δ de la Métaphysique.

a) Voici les deux textes principaux de la seconde série, celle où la pensée de saint Thomas est réticente. Le premier se trouve dans le commentaire sur les Sentences : « Quia relatio non habet esse naturale nisi ex hoc quod habet fundamentum in re, et ex hoc collocatur in genere ; inde est quod differentiae relationum essentiales sumuntur secundum differentias aliorum entium, ut patet ex Philosopho V Metaph. text. 20, ubi dicit, quod quaedam fundantur supra quantitatem et quaedam supra actionem, *et sic de aliis* » (I Sent., dist. 26 q. 2 a. 2 ad 4). Le « sic de aliis » fait allusion, sans aucun doute, aux relations basées sur la mesure. Saint Thomas ne prend pas la peine de le dire parce que l'énumération qu'il fait ici n'est qu'un simple rappel à la mémoire : on ne peut donc en tirer aucun argument décisif.

Le texte suivant, par contre, est plus explicite : *Maxime* autem super duo fundatur relatio, quae habent ordinem ad aliud, scilicet super quantitatem et actionem... Hanc igitur divisionem manifeste expressit Philosophus in V Metaph., sed hic breviter tangit, dicens quod *ad aliquid* aliud quidem est secundum superabundantiam et defectum ; quod quidem fundatur super quantitatem, ut duplum et dimidium : aliud autem secundum activum et passivum, et motivum et mobile, quae ad invicem referuntur, ut patet per se (in Phys. lib. III, ch. 1. lect. 1 N° 6). Ici, deux fondements seulement sont mentionnés : quantitas, activum et passivum ; mais sans exclure la possibilité d'un troisième : *maxime* autem super duo.

b) Les textes de la troisième série, c'est-à-dire ceux qui excluent catégoriquement le mesurable et la mesure, sont les plus nombreux. Voici les principaux :

— *Omnis* autem relatio, secundum Philosophum (V Metaph. △ 15) fundatur vel supra quantitatem aut quod reducitur ad genus quantitatis, aut supra actionem et passionem (III Sent. dist. 5 q. 1 a. 1 qcl. 1).

— Sunt ergo quaedam relationes quae fundantur super quantitatem, sicut aequalitas quae fundatur super unum in quantitate... *Aliae* vero relationes fundantur super actionem et passionem. (III Sent., dist. 8 a. 5.)

— Respondeo dicendum quod, secundum philosophum, relatio *omnis* fundatur vel supra quantitatem, ut duplum et dimidium ; vel supra actionem et passionem, ut faciens et factum, pater et filius, dominus et servus, et hujusmodi. (I a q. 28 a. 4.)

— Relative opposita vel supra quantitatem fundantur, ut duplum et dimidium ; vel super actionem et passionem, ut dominus et servus, movens et motum, pater et filius. (Contra Gent. IV, 24.)

— Ordinatur una res ad aliam vel secundum quantitatem, vel secundum virtutem activam seu passivam. Ex his enim *solum duobus* attenditur aliquid in uno, respectu extrinseci. (De Pot. q. 7 a. 9.)

— Philosophus in V Metaph. (com. 20) species assignans relationis, quasdam ponit ex quantitate causatas, quasdam vero ex actione et passione (De Pot. ibid.).

Comme le dit le P. Horváth dans son livre « Metaphysik der Relationen », Graz 1914 p. 147, ces textes pourraient laisser croire que saint Thomas ignorait le passage de la Métaphysique d'Aristote s'il ne le citait pas et si, par ailleurs, il n'en avait pas fait lui-même l'exégèse. Il est manifeste que l'Aquinate, sans nous en avertir, interprète à sa façon le Stagirite, sinon comment expliquer qu'il ne parle pas du troisième fondement, qu'il l'exclut même en des termes formels ?

On pourrait, il est vrai, faire l'objection suivante : tous ces textes se trouvent dans des exposés théologiques. Or l'on sait que, lorsqu'il parle en théologien, saint Thomas se sert ordinairement des notions et distinctions philosophiques dont il a besoin à ce moment-là, pour les besoins de la cause, laissant de côté le reste, de sorte que ces notions et distinctions ne représentent pas toujours la pensée intégrale de saint

Thomas philosophe. S'il n'a énuméré que deux fondements, dira-t-on, c'est parce qu'il n'était pas nécessaire de faire appel alors au troisième. Mais on peut répondre à cette objection : premièrement, que dans les textes cités il y a plus qu'une simple omission ; il y a l'affirmation du contraire : *omnis* relatio fundatur, ex his enim *solum* duobus ; deuxièmement, qu'il était nécessaire, du moins dans deux de ces textes, de faire appel au troisième fondement, s'il était vrai qu'il fondât une relation prédicamentale, sans quoi l'argumentation théologique elle-même eût été boiteuse. En effet, dans IV *Contra gentiles*, chap. 24, il s'agit de montrer que le Saint-Esprit procède, non seulement du Père, mais aussi du Fils. Après les arguments scripturaires, saint Thomas apporte l'argument de raison suivant. Il est de foi que le Saint-Esprit est réellement distinct du Fils. Or, cette distinction ne peut être que celle d'une relation d'origine. Donc le Saint-Esprit procède du Fils, puisque procéder de quelqu'un, c'est tenir de lui son origine.

Tout le poids de l'argumentation repose sur la mineure. Saint Thomas la prouve par la méthode d'élimination. Partant de cette vérité de foi que le Saint-Esprit et le Fils sont deux personnes distinctes, il parcourt les unes après les autres les différentes sortes de distinctions qui peuvent exister entre deux êtres, pour voir laquelle convient aux deux personnes divines. Après avoir éliminé successivement la distinction matérielle, la distinction qui provient des oppositions contradictoire, privative et contraire, il en arrive à l'opposition relative, la seule qui reste. La distinction du Fils et du Saint-Esprit va donc être une distinction d'opposition relative. Mais cette opposition elle-même comprend plusieurs espèces. Il faudra par conséquent examiner chacune de ces espèces. Et c'est alors que saint Thomas écrit ce qui suit : « Relative opposita vel supra *quantitatem* fundantur, ut duplum et dimidium ; vel super *actionem* et *passionem*, ut dominus et servus, movens et motum, pater et filius. »

Il reprend ensuite chacun des membres de cette division bipartite, fait la revue de leurs sous-espèces qu'il exclut les unes après les autres, pour s'arrêter finalement à l'opposition relative d'origine, basée sur l'action et la passion. Et il conclut : « Relinquitur igitur quod divinae personae distingui non possunt nisi oppositione relativa secundum originem. » Donc le Saint-Esprit, personne divine, ne peut être distinct du Fils, autre personne divine, que s'il procède de lui.

La valeur de cette argumentation dépend de l'énumération faite dans la mineure. La condition de sa validité est une énumération

complète des membres de la division, puisque la preuve consiste précisément à éliminer tous les cas possibles en soi, ou a priori, pour n'en retenir finalement qu'un seul. La division de la relation proposée ici doit donc être de toute nécessité une division adéquate.

Or, nous venons de le voir, saint Thomas n'énumère que deux sortes de relations : la relation basée sur la quantité et la relation basée sur l'action et la passion. Il ne parle pas de la relation basée sur la mesure. Nous sommes ainsi amenés à conclure, ou bien que son argumentation est vicieuse, ou bien qu'il ne rangeait pas parmi les relations prédicamentales la relation dite du mesurable. La première de ces deux hypothèses étant « piis auribus odiosa », il ne reste qu'à adopter la seconde.

Nous trouvons le même procédé argumentatif dans la *Somme théologique*, I^{a}, qu. 28 a. 4, où il ne s'agit plus, cette fois-ci, de montrer que le Saint-Esprit procède du Fils, mais qu'il y a en tout, dans la Trinité, quatre relations réelles : la paternité, la filiation, la spiration active et la spiration passive (processio).

Cet article pourrait se résumer dans le polysyllogisme que voici :

Il existe, suivant Aristote, deux sortes de relations : la relation basée sur la quantité et la relation basée sur l'action et la passion.

Or, les relations divines ne sauraient se baser sur la quantité, qui n'existe pas en Dieu, ni sur les actions *ad extra*, qui ne concernent que le rapport de la créature à Dieu, mais sur les actions *ad intra*.

Or, ces dernières sont au nombre de deux : l'activité intellectuelle et l'activité volitive.

Chacune d'elles donnant naissance à deux relations, le total des relations divines sera de quatre.

Le poids de l'argumentation repose sur l'énumération faite dans la majeure. Si cette énumération n'était pas complète, il ne serait pas prouvé qu'il y a dans la Trinité quatre relations seulement et qu'il ne peut pas y en avoir davantage, car il se pourrait qu'il y en eût d'autres, basées justement sur le fondement non énuméré. La valeur instrumentale du concept philosophique dans l'argumentation théologique réside tout entière ici, comme tout à l'heure, dans l'énumération complète des membres de la division. Or, saint Thomas n'en cite que deux : « Respondeo dicendum quod, secundum philosophum, relatio omnis fundatur vel supra quantitatem, ut duplum et dimidium, vel supra actionem et passionem, ut faciens et factum, pater et filius, dominus et servus, et hujusmodi. » On peut donc légitimement con-

clure que pour saint Thomas la relation réelle prédicamentale ne comporte que deux fondements. Si, dans les deux textes dont nous venons de faire une brève analyse, il a passé sous silence le troisième fondement, c'est qu'à son avis il fonde une relation transcendantale : cette dernière, impliquant dépendance, imperfection, et ne pouvant à cause de cela en aucune manière se trouver en Dieu, il devenait inutile, dès lors, d'en parler.

c) Reste alors à expliquer pourquoi, dans le commentaire de la Métaphysique, saint Thomas énumère, à la suite d'Aristote, trois fondements. « Ponit ergo, dit-il en parlant du Stagirite, tres modos eorum, quae ad aliquid dicuntur : quorum *primus* est secundum numerum et quantitatem... ; *secundus* modus est prout aliqua dicuntur ad aliquid secundum actionem et passionem, vel potentiam activam et passivam... ; *tertius* modus est secundum quod mensurabile dicitur ad mensuram. » (in V Metaph., lect. 17, Cathala N° 1001 sq.)

Poser la question ainsi, ne serait-ce pas dénaturer le problème ? Le véritable problème n'est pas d'expliquer la présence du nombre trois, mais de savoir si ce nombre représente trois réalités du même ordre. Pour justifier saint Thomas, et résoudre la difficulté que soulève son commentaire, nous devons donc analyser d'abord le texte d'Aristote. Nous verrons ensuite comment saint Thomas l'a compris.

Aristote.

Le texte capital d'Aristote sur la division de la relation se trouve dans le livre △ de la *Métaphysique*, au chap. 15 (1020 b. 25).

On sait que le livre △ est une sorte de lexique philosophique, où sont définis un certain nombre de notions fondamentales et de termes techniques. Il apparaît comme un hors-d'œuvre en cet endroit de la *Métaphysique*, dont il compromet le plan et rompt l'ordonnance. Logiquement, sa place serait soit au début de l'ouvrage, qu'il ouvrirait en guise d'introduction, soit même à la fin de l'ouvrage, qu'il terminerait en guise d'index analytique explicatif.

Quoi qu'il en soit de cette question, le livre est incontestablement d'Aristote et, par ailleurs, d'autant plus précieux que le philosophe y fixe lui-même sa propre terminologie. C'est donc au livre △ de la Métaphysique que, normalement, l'on se référera en dernière instance, chaque fois que la pensée d'Aristote demandera par ailleurs quelque précision ou quelque complément.

Or voici comment y débute le chapitre 15, consacré à la relation : « Relatif » se dit, d'une part, comme du double à la moitié, du triple au tiers, et, en général, de ce qui est plusieurs fois une autre chose à ce qui est contenu plusieurs fois dans une autre chose, et aussi de l'excès [ὑπερέχον] au défaut [ὑπερεχόμενον] ; — d'autre part, comme de ce qui peut échauffer à ce qui peut être échauffé, de ce qui peut couper à ce qui peut être coupé et, d'une manière générale, de l'actif au passif. — Le relatif est aussi le rapport du mesuré à la mesure, du connaissable à la science, du sensible à la sensation. » (trad. Tricot., I p. 199.) Dans ce texte, Aristote reconnaît trois espèces de relations : l'une, fondée sur le nombre et la quantité, l'autre, fondée sur l'action et la passion, l'autre enfin, fondée sur la capacité à être mesuré par l'être connu. Cela apparaît plus clairement encore dans la suite qui reprend et développe la division tripartite indiquée au début.

Nous pouvons faire sur ce chapitre les observations suivantes :

I. Tout d'abord, Aristote met sur le même pied chacune des trois espèces de relations distinguées par lui. En effet, leur énumération est faite, dans le texte grec, au moyen de la particule μέν, dans le premier membre, à laquelle répond la particule δέ dans chacun des deux autres membres : Πρός τι λέγεται τὰ μεν ὡς διπλάσιον . . ., τὰ δ'ὡς τὸ θερμαντικὸν . . . τὰ δ'ὡς τὸ μετρητὸν . . . N'est-ce pas le signe que les trois membres du divisé appartiennent, dans la pensée du philosophe, au même ordre de réalité ? Si le troisième membre, celui de la relation du mesurable à la mesure, avait été pour lui d'une nature différente, il semble qu'il ne l'aurait pas relié aux deux précédents par la particule de coordination δέ, mais par un autre mot indiquant d'une manière plus forte que l'on passe d'un ordre d'idées à un autre (par exemple la particule δ'αὖ). Du point de vue grammatical, il faut donc affirmer que la division tripartite d'Aristote divise un tout homogène.

II. La question, précisément, est de savoir quel est ce tout. Pour Jean de saint Thomas et ceux qui le suivent, ce tout est l'un des dix prédicaments, l'accident auquel ils donnent le nom de relation prédicamentale. Mais les expressions : relation prédicamentale et relation transcendantale, d'une part, relation secundum esse et relation secundum dici, d'autre part, ne se trouvent point chez Aristote. Les deux dernières sont fréquemment employées par saint Thomas, les deux premières paraissent être d'une formation postérieure. Affirmer que

la division d'Aristote concerne uniquement la relation accidentelle prédicamentale, c'est donc aller contre la lettre des textes et commettre un a priori. Il resterait à prouver : premièrement, que si Aristote n'a pas connu les expressions : relation prédicamentale et relation transcendantale, créées plus tard par la scolastique, il a cependant connu la chose signifiée par ces expressions ; deuxièmement, que, cela admis, il a voulu diviser l'une de ces deux choses à l'exclusion de l'autre. Examinons successivement chacun de ces deux points.

1° *Aristote a-t-il connu la distinction entre relation prédicamentale et relation transcendantale?* On doit, croyons-nous, donner à cette question la réponse suivante : Aristote, bien qu'il ignore les termes, n'ignore cependant pas la chose signifiée par ces termes ; il a eu l'intuition que toutes les réalités qu'on englobe ordinairement sous le nom générique de relation (πρός τι) ne sont pas du même ordre ; enfin, il n'a jamais exprimé cette intuition en termes formels, *in actu signato* : elle se trouve exprimée *in actu exercito* dans certains développements, certaines formules et certaines oppositions, qui seraient difficilement intelligibles en dehors de cette hypothèse.

a) En effet, comparant, vers la fin du chapitre, les relations des deux premières espèces avec la troisième, il découvre entre elles une différence : « Toute chose, dite relative numériquement, ou selon la puissance, remarque-t-il, est donc relative en ce sens que son essence même peut seulement être définie par rapport à une autre chose, et non parce que quelque autre chose est relative à elle ; par contre, le mesurable, le connaissable, le pensable sont dits relatifs, au contraire, en ce qu'autre chose est relative à eux. » (Tricot, p. 201.) En d'autres mots, et comme l'expliquera saint Thomas dans son commentaire, les relatifs des deux premières espèces sont dits relatifs en ce sens qu'ils sont eux-mêmes référés à un terme, tandis que ceux de la troisième espèce sont dits relatifs parce qu'autre chose se réfère à eux. Ainsi, par exemple, dans la relation de paternité, c'est le père qui est référé au fils, tandis que, dans la relation de connaissance en général, l'objet n'a pas de rapport à la faculté, mais c'est, au contraire, la faculté qui se réfère à l'objet. La relation n'est pas ici réciproque, mais bien dans le premier cas.

Aristote a donc nettement conscience qu'une différence existe entre les relations basées sur le nombre, sur l'action et la passion d'une part, et, d'autre part, les relations de mesuré à mesure. Comme le

souligne très justement son traducteur dans une note : « Aristote veut dire qu'à la différence des relatifs de nombre ou de puissance, l'être du mesurable, du pensable et du connaissable n'est pas tout entier dans sa relation. L'essence du double est d'être le double de la moitié, mais l'essence du pensable possède une nature propre, indépendante de sa relation avec la pensée. » (Tricot, p. 202.) Or, qu'est-ce qu'un être qui n'est pas « tout entier dans sa relation » sinon le relatif transcendantal des scolastiques ? La relation transcendantale est même si peu une relation qu'elle est tout d'abord et en premier lieu un absolu et que la relation s'ajoute à cet absolu par manière de connotation essentielle.

b) La même conclusion se dégage plus nettement encore de l'autre grand texte d'Aristote que nous possédons sur la relation, à savoir le chap. 7 des *Catégories*. Le philosophe commence par y donner une définition des relatifs. « On appelle relatives, écrit-il, ces choses dont tout l'être consiste en ce qu'elles sont dites dépendre d'autres choses, ou se rapporter de quelque autre façon à autre chose. » (Tricot, p. 29, 6 a. 35.) Mais, à la fin du chapitre, on constate que cette définition ne le satisfait pas, puisqu'il la critique et en propose une autre, qui est la suivante : on doit appeler relatifs « seulement les termes dont l'être ne consiste en rien d'autre que d'être affecté d'une certaine relation »[1]. (Tricot, p. 39, 8 a. 30.)

Cette critique d'Aristote pose un double problème : un problème historique et un problème doctrinal.

α) On peut se demander, en effet, pourquoi Aristote commence par donner une définition qui ne lui plaît pas et qu'il va rejeter quelques lignes plus loin. N'aurait-il pas été plus logique et plus simple de donner d'emblée une définition exacte, au lieu de forger une définition fausse pour avoir ensuite le plaisir de la corriger ? La question est justement de savoir si la première définition est d'Aristote, ou bien si elle n'était pas au contraire la définition communément reçue par les philosophes ses contemporains. Le texte dépouillé et impassible du Stagirite ne doit pas nous faire oublier les discussions d'école que sans doute il suppose et dont il est comme la mise au point. La définition par laquelle débute le chapitre 7 était connue des scolastiques sous le nom de « definitio Platonis ». En réalité, on ne la trouve textuellement nulle part dans les œuvres de Platon. Cepen-

[1] Ἀλλ' ἔστι τὰ πρός τι, οἷς τὸ εἶναι ταὐτόν ἐστι τῷ πρός τί πως ἔχειν.

dant, il est un passage du *Sophiste* qui s'en rapproche étrangement. « Tout ce qui est autre, dit Platon dans ce passage, a comme caractère nécessaire de n'être ce qu'il est que relativement à autre chose. » (Sophiste, 255 d.) La notion de relation, assez proche de celle d'altérité, tient une grande place chez le philosophe de la participation, et il est fort probable que la critique d'Aristote s'adresse en réalité à son maître de l'Académie [1].

β) Le problème historique pose, à son tour, un problème doctrinal : en quoi Aristote a-t-il jugé insuffisante la définition dite de Platon et pourquoi la sienne est-elle, à son avis, meilleure ? Il serait trop long de procéder ici à une analyse du texte assez compliqué d'Aristote. Disons simplement en résumé : Aristote reproche à la définition de Platon d'être trop lâche, en particulier, de pouvoir s'appliquer même à certaines substances qui, en soi, ne sont pas des relatifs, puisqu'elles peuvent se définir d'une manière absolue, sans corrélatif [2]. Ainsi, la tête, la main, ou toute autre partie de même nature, sont des substances, dont on peut connaître l'essence, sans qu'il s'ensuive nécessairement qu'on connaisse pour autant leur corrélatif (cf. Tricot, p. 41). La définition proposée par lui ne convient, au contraire, qu'aux purs relatifs et ne saurait en aucun cas s'appliquer à une substance. Voilà pourquoi, comme le remarque fort judicieusement Cajetan (in Praedic. Arist., édit. Laurent, Rome 1939 p. 136), la définition de Platon a pour objet la relation telle qu'elle apparaît dans la manière de s'exprimer des hommes (ad aliquid talia *dicuntur*), tandis que celle d'Aristote a pour objet la relation telle qu'elle est dans la réalité (ad aliquid talia *sunt*), en grec πρός τι λέγεται d'une part, ἔστι τὰ πρός τι d'autre part.

Or, si nous voulions traduire en langage scolastique la difficulté qui arrêtait Aristote, nous dirions que la définition de Platon, embrassant aussi bien la relation transcendantale que la relation prédicamentale, lui semblait de ce fait trop extensive. Il lui substitua alors une définition plus étroite, celle de la relation uniquement prédicamentale, d'où étaient exclus les substances, et tous les relatifs transcendantaux.

[1] Cf. *Prantl,* Geschichte der Logik, I, p. 74 ; *Gomperz,* Weltanschauungslehre I, p. 186 ; *Horváth,* Metaphysik der Relationen, p. 11.

[2] Cf. *Horváth,* op. cit. p. 82 ; Jo. a s. Thoma, Cursus phil., Log. II q. 17 a. 1, Reiser I, 574 a.

Il ajoute, il est vrai, à la fin du chapitre : « Sans doute est-il difficile, en de telles matières, de rien assurer de positif, sans y avoir porté son attention à plusieurs reprises. Il n'est cependant pas inutile d'avoir soulevé des questions sur chacun de ces points. » (Tricot, p. 41, 8 b. 20.) Aristote a soulevé la question de la distinction de la relation en prédicamentale et transcendantale. Il ne l'a pas fait avec la terminologie qu'on emploiera au moyen âge, mais il est suffisamment clair pour qu'on soit autorisé à dire que les explications de ses commentateurs prolongent, sur ce point, sa propre pensée.

2º La question qui se pose maintenant est de savoir si Aristote, dans le livre △ de la Métaphysique, chap. 15, a eu l'intention *de diviser la relation prédicamentale, modo precisivo, à l'exclusion de la relation transcendantale*, ou bien s'il divise la relation *in communi*, en général. Nous croyons, pour notre part, la seconde hypothèse plus fondée que la première.

a) En effet, la relation envisagée dans ce texte n'est pas celle dont il forge une définition *originale* dans les *Catégories*, mais celle qu'il définit selon *Platon*, puisqu'il la présente dans les mêmes termes que lui : πρός τι λέγεται. Or, nous avons vu, sur l'observation de Cajetan, qu'Aristote remplaça, dans sa propre définition, le λέγεται, dicuntur, par un ἔστι, sunt, justement parce que la formule platonicienne lui paraissait trop large, embrassant à la fois la relation prédicamentale et la relation transcendantale. Si l'on admet avec Jäger et Mansion que le livre △ de la Métaphysique est le plus ancien et qu'il est antérieur aux Catégories, notre hypothèse en est confirmée : Aristote, ou son rédacteur, non totalement dégagé à ce moment-là de l'influence de Platon, n'aurait pas encore, dans le livre △ de la Métaphysique, procédé à la revision critique dont témoigneraient les *Catégories*, ni établi d'une manière précise la distinction entre les deux genres de relations, ni donné, par conséquent, une division concernant l'un de ces deux genres à l'exclusion de l'autre.

b) Un autre argument, décisif celui-là, est le suivant. Le point de vue d'Aristote et le point de vue des scolastiques ne sont pas les mêmes. Tandis que les scolastiques, en possession d'une philosophie déjà très élaborée, où l'être transcendantal est en cet endroit nettement distingué de l'être prédicamental, s'appliquent à disséquer ce dernier, Aristote, lui, est préoccupé avant tout de cataloguer le réel. Réaliste par opposition à l'idéalisme platonicien et par tempérament,

il fait l'inventaire de ce qui est. Or, la relation transcendantale est quelque chose d'aussi réel que la relation prédicamentale, de plus réel même, puisqu'elle est un absolu, alors que la relation prédicamentale possède, au contraire, le minimum d'être. Le réel n'est pas épuisé par les dix prédicaments : ceux-ci divisent, non pas l'être comme tel, mais l'être créé, dont ils sont une classification faite sur des bases empiriques, correspondant aux essences philosophiques. Mais l'être comme tel, et ses modes transcendantaux, appartiennent aussi au réel. Aristote cherchait les espèces de la relation réelle — le réel étant considéré par lui dans toute son amplitude, transcendantale et prédicamentale — et il en a trouvé trois. C'est à nous, qui le lisons, de répartir ultérieurement ces trois espèces entre l'être prédicamental et l'être transcendantal. Et si, par ailleurs, nous trouvons chez Aristote, comme c'est effectivement le cas, une notion de la relation transcendantale, nous pourrons faire cette répartition à l'aide des principes directeurs qu'il nous donne lui-même.

Si Aristote avait donné sa division de la relation dans le livre des *Catégories*, peut-être aurait-il laissé de côté la relation de la troisième espèce, fondée sur la mesure de l'être, et qui n'appartient pas à l'être prédicamental. Au contraire, le livre △ se plaçant sur le plan métaphysique, comme l'ouvrage dont il fait partie, il était naturel que le philosophe y envisageât la réalité du point de vue supérieur et analogique de l'être en tant qu'être : d'où, aux deux relations prédicamentales, fondées, l'une sur la quantité, l'autre sur l'action et la passion, l'adjonction d'une relation transcendantale, fondée sur la mesure de l'être en général « secundum mensurationem esse et veritatis ».

Conclusion.

1. Si ce que nous venons de dire est juste, nous pouvons comprendre maintenant l'erreur d'interprétation commise par *Jean de saint Thomas*. Il a pensé qu'Aristote, au livre △ de la Métaphysique, divisait le réel prédicamental, à l'exclusion du réel transcendantal. En d'autres termes, Jean de saint Thomas a fait ici du mot « réel » un synonyme de « être prédicamental », alors que, pour Aristote, il était synonyme d' « être tout court ». Nous nous étonnons d'autant plus de la méprise du célèbre commentateur — dont il faut voir la cause, d'après le P. Horváth, « in der knechtischen Nachahmung des Philosophen » (p. 146) — que saint Thomas, et après lui Cajetan, avaient donné le principe de solution. En effet, saint Thomas dit textuelle-

ment : la distinction des relatifs secundum esse et des relatifs secundum dici ne préjuge en rien de la réalité de la relation : il existe, en effet, des relatifs *secundum esse* qui ne sont pas réels, tels le gauche et le droit quand ils sont dits d'une colonne ; et il existe des relatifs *secundum dici* qui impliquent relation réelle, tels la science ou le sens. « Distinctio ista relativorum secundum esse et secundum dici, nihil facit ad hoc quod sit relatio realis. Quaedam enim sunt relativa secundum esse quae non sunt realia, sicut dextrum et sinistrum in columna ; et quaedam sunt relativa secundum dici, quae tamen important relationes reales, sicut patet de scientia et sensu. » (De Verit. q. 7 a. 10 ad. 11.)

Commentant ce passage de saint Thomas, Cajetan avait dit à son tour : il ne faut pas croire que la division de la relation en relation *secundum esse* et en relation *secundum dici* signifie relation réelle d'une part, et relation de raison d'autre part, comme si la relation *secundum esse* était seule réelle et que la relation *secundum dici* fût de raison : « Quae distinctio non est intelligenda secundum distinctionem relationis realis et rationis ita quod relativa secundum esse sint quae important relationem realem, secundum dici vero quae important relationem rationis, quum patet manifeste falsitas talis intellectus, ex eo quod sensus *realiter* refertur ad sensibile et scientia ad scibile. » (Cajet., in Praedic. Arist., éd. Laurent, Rome 1939 p. 114-115.)

Nous avons bien dit que l'erreur de Jean de saint Thomas est une erreur d'interprétation : elle porte sur la manière de comprendre un texte d'Aristote, et non sur une vérité philosophique considérée en elle-même. En effet, on trouverait, dans les œuvres du commentateur, de nombreux passages où il affirme, aussi clairement que saint Thomas et Cajetan, que la relation transcendantale est une relation réelle. Il dira, par exemple, que la vérité ontologique des êtres créés, vérité qui est une relation transcendantale de la créature au Créateur, est une relation réelle : « habitudo rei ad ideas divinas intrinseca et realis est, quia participatio ab ipsis realis est ; ergo veritas, quae in hac adaequatione et regulatione consistit, intrinseca et realis est ipsi entitati. » (Curs. theol., in I^{am} q. 16, disp. 22 a. 1. S. II p. 595, N° 18 ; cf. p. 600, N° 30, p. 601, N° 35.) Doctrinalement, Jean de saint Thomas est en plein accord soit avec son maître, soit avec son émule ; la divergence porte sur une question de critique textuelle. La faute, dans l'hypothèse où faute il y aurait, n'est pas tant imputable à Jean de saint Thomas qu'à ceux qui le copient trop servilement, en prenant à la lettre un texte isolé comme étant l'expression d'une pensée définitive

et achevée, alors que, pour être bien compris, ce texte demanderait à être confronté avec tout l'ensemble doctrinal.

2. Jean de saint Thomas a donc interprété Aristote trop matériellement. Saint Thomas, par contre, est allé jusqu'au fond de sa pensée. Sans doute, dans son commentaire sur la Métaphysique, énumère-t-il les trois fondements, sans avertir le lecteur d'une manière expresse que le troisième fonde une relation transcendantale. En cela, il est fidèle à sa manière habituelle de commenter, qui consiste à entrer dans la pensée de l'auteur pour la traduire dans un langage clarifié, à en marquer minutieusement toutes les articulations, mais en restant, pour ainsi dire, derrière la scène. C'est seulement lorsqu'il le juge nécessaire qu'il procède à une retouche, à une rectification ou à un développement complémentaire. Jugeant sans doute le texte d'Aristote suffisamment clair par lui-même, il n'a pas cru opportun d'en modifier la terminologie.

Cependant, il ajoute quelque chose, deux petits mots très significatifs. Après avoir énuméré les trois fondements, il a soin de distinguer la mesure telle qu'elle se rencontre dans le premier fondement et celle du troisième fondement. Puis, caractérisant cette dernière, il dit qu'elle concerne, non pas la quantité, mais l'être et la vérité : « secundum mensurationem *esse et veritatis* ». Et un peu plus loin : « Ordinatur autem una res ad aliam secundum esse, *prout esse unius rei dependet ab alia*, et sic est tertius modus. » (Cathala N° 1004.) Remarquons en outre que, lorsqu'il reprend à son compte l'énumération d'Aristote pour en faire le commentaire, il en renverse l'ordre. Aristote avait mis le troisième fondement en dernier lieu, saint Thomas le met en premier lieu. N'est-ce pas le signe qu'il le considère comme étant d'une nature spéciale et, pourrait-on dire, hors série ? Et en effet, une mensuration appartenant à l'ordre de l'être et de la vérité n'est-elle pas une relation « hors série », c'est-à-dire transcendantale ? La formule de saint Thomas : « prout esse unius rei dependet ab alia » est la définition même de la relation transcendantale.

Nous disions plus haut que, du point de vue grammatical, le tout divisé par Aristote dans le texte de la Métaphysique se présentait comme un tout homogène. Nous savons maintenant qu'il l'est en effet, puisque le fondement de la division, c'est l'aspect *réalité* qui se retrouve également dans les trois membres. Cette réalité de la relation se vérifie à deux plans : au plan transcendantal de l'être en tant qu'être, et au plan prédicamental de l'être en tant que catégorie du créé.

Les trois fondements de la relation indiqués au livre △ sont donc, d'après Aristote et d'après saint Thomas, les fondements de la relation réelle, par opposition à la relation de raison. Cette relation réelle comprend, à son tour, trois espèces, dont deux, l'une fondée sur le nombre et la quantité, l'autre fondée sur l'action et la passion, sont prédicamentales, et dont la troisième, celle du mesuré à la mesure, est transcendantale.

Le schéma suivant fera mieux ressortir encore la divergence des points de vue d'Aristote et de saint Thomas d'une part, de Jean de saint Thomas et de certains manuels d'autre part.

Aristote et saint Thomas

Relation
- réelle de l'être
  - Incréé : relations subsistantes
  - créé
    - *transcendantale :* (secund. dici)
      - 3e fondem.
    - *prédicamentale :* (secund. esse reale)
      - 1er fondem. numerus
      - 2e fondem. actio et passio
- de raison (secund. esse rationis) De Pot. q. VII a. 11.

Jean de saint Thomas

Relation
- transcendantale (secund. dici)
- secund. esse
  - Incréé
  - créé
    - prédicamentale
      1. numerus.
      2. actio passio
      3. mensura.
    - de raison

Literarische Besprechungen.

Fundamentaltheologie.

H. Niebecker : Wesen und Wirklichkeit der übernatürlichen Offenbarung. — Freiburg i. Br., Herder. 1940. XVI-237 SS.

« An der Offenbarung des persönlichen Gottes scheiden sich die Geister. Diese Studie will dazu beitragen, daß der redende Gott wieder gehört wird » (Vorwort S. IX). Namentlich für die Theologie ist der rechte Offenbarungsbegriff von grundlegender Bedeutung. Der Verfasser vorliegenden Werkes darf das Zeugnis beanspruchen, um diesen richtigen Begriff sich verdient gemacht zu haben. Er behandelt das Problem absichtlich nicht nach apologetischer, sondern positiver Methode, wird aber gerade so der vertrauenswürdige Apologet des katholischen Offenbarungsbegriffs.

In einem *ersten* Teil prüft er die verschiedenen Wege, die sich darbieten und tatsächlich von verschiedenen Seiten schon eingeschlagen worden sind, um zur Wesenserkenntnis der göttlichen Offenbarung zu gelangen und das so vielfach bezeugte Offenbarungsbewußtsein der Empfänger adäquat zu erklären. Als ungenügend erweist sich die religionsgeschichtliche Methode, als ungenügend auch die religionspsychologische Forschung nach der Art eines K. Österreich, sowie die religionsphilosophische Methode, wie H. Scholz sie anwendete ; alle diese Wege führen nicht zum Begriff einer *übernatürlichen* Offenbarung. Auch wahre Wunder des Offenbarungsempfängers sind wohl Beweise der Glaubwürdigkeit, aber noch nicht Motive der übernatürlichen Erfassung der Gottesoffenbarung. Führt vielleicht dazu die Phänomenologie eines Max Schelers, die Beobachtung und Befragung des Bewußtseins des Empfängers der Offenbarung ? Aber wie könnte das Bewußtsein der bloßen natürlichen Vernunft zur Erfassung und Bezeugung einer *übernatürlichen* Gottesoffenbarung ausreichen ? « Uns bleibt also nichts anderes übrig, als zu sagen : *Die Propheten haben die Offenbarungstatsache im Offenbarungslichte auf übernatürliche Weise erkannt* » (S. 37). Dann aber kann die übernatürliche Offenbarung auch von uns nur im übernatürlichen Glauben adäquat ergriffen werden, und ihre irrtumslose Vermittlung ist die Aufgabe der Kirche, nicht des testimonium privatum Spiritus Sancti.

Der *zweite* Teil bietet die autoritative Lehre der katholischen Kirche über die übernatürliche Offenbarung und sodann deren konkrete Darstellung in der Heiligen Schrift des A. und N. Testamentes. Da tritt uns nun in sehr lehrreicher und eindrucksvoller Weise die tatsächliche Erscheinung und Gestalt der göttlichen Offenbarung entgegen, zuerst in der israelitischen Urzeit und den Patriarchen, dann besonders ausführlich in der Wirksamkeit der Propheten. Die reiche Mannigfaltigkeit der Erscheinungsformen der den Propheten zuteilgewordenen Offenbarungen wird dargelegt, untersucht und erklärt nach der Einteilung, die der hl. Thomas wiederholt

macht und begründet, nämlich in göttlichen Mitteilungen per species sensibiles, per species imaginarias und per species intelligibilis (cf. S. Th. II-II q. 173 a. 2 ; C. G. III 154 ; Verit. XII a. 7). Die ganze Fülle der in diesen Rahmen eingetragenen Offenbarungen der Propheten läßt wirkungsvoll die Wahrheit des katholischen Offenbarungsbegriffs erkennen als eines übernatürlichen Selbsterschließens und Sprechens Gottes zum Heile der Menschen. Am Schluß wird der Inhalt dieses Sprechens Gottes durch die Propheten kurz zusammengefaßt und dabei die unendliche Erhabenheit der Offenbarungen Gottes durch die Propheten Israels gegenüber den Orakeln der alten Heidenvölker ins richtige Licht gestellt.

Im Neuen Testament erscheint der offenbarende Gott persönlich im menschgewordenen Worte Gottes. Wie seine Offenbarung so charakteristisch verschieden und sachlich doch so übereinstimmend uns überliefert ist, zeigt der Verfasser an den Synoptikern, an Johannes und Paulus. Bei der kurzen Zusammenfassung des Inhaltes der neutestamentlichen Offenbarung ist bemerkenswert der Nachweis gegen die dialektische Theologie, daß dieser Inhalt wirklich von Christus gewollt und der Kirche anvertraut ist, wie dies auch das Bewußtsein der Apostel von ihrer gottgebotenen Aufgabe klar bezeugt.

Der *dritte* Teil behandelt das Verhältnis von Offenbarung und Vernunft, Glauben und Wissen, zuerst an Hand der kirchlichen Entscheidungen gegen den Rationalismus, den pantheistischen und biologischen Evolutionismus, den Semirationalismus, sowie den falschen Supranaturalismus der Pseudoreformatoren, Fideisten, Traditionalisten. Zum Schluß wird das positive Verhältnis der gegenseitigen Durchdringung und Förderung von Glauben und Wissen als das in der Natur der Sache gelegene und anzustrebende Ziel an der Hand des Vatikanums dargelegt.

Das Werk bietet unseres Erachtens einen guten Überblick über die modernen Auffassungen von der göttlichen Offenbarung, einen zuverlässigen Einblick in den wirklichen Tatbestand der Offenbarung nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift und endlich eine sichere Norm für das richtige Verständnis dieses Zeugnisses, die Lehre der Kirche. Zwei Vorzüge scheinen dem Rez. in dem Buche zu seiner Empfehlung sich zu vereinigen, Vorzüge, die leider oft sich nicht zusammenfinden, die Beherrschung eines reichen positiven Stoffes und ein gutes, auf die Lehren einer soliden Dogmatik gestütztes Urteil. Was vielleicht im Interesse eines leichteren Verständnisses noch gewünscht werden könnte, wäre eine bessere Hervorhebung des verschiedenen Sinnes des Wortes Offenbarung : als unmittelbarer Tat Gottes, als subjektiver Bewußtseinserfahrung und als mitgeteilter Heilswahrheit, als revelatio activa, passiva und obiectiva. Alle diese Gesichtspunkte kommen zur Sprache, aber nach unserem Empfinden sollte ihre Unterschiedenheit etwas besser hervortreten. Ein zweiter Wunsch beträfe ein Namen- und Sachregister. Der dritte Wunsch aber ist der, daß das gediegene Werk recht viele Leser finde, besonders in den Kreisen der Theologen und aller Freunde eines segensvollen Lesens der Heiligen Schrift.

Einsiedeln. P. *Meinrad Benz* O. S. B.

P. Wyser O. P. : Theologie als Wissenschaft. Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre. — Salzburg-Leipzig, A. Pustet. 1938. 218 SS.

Es tritt in jüngster Zeit immer wieder die Frage an die Öffentlichkeit, ob die Theologie an einer Universität heute noch Existenzberechtigung habe. Dr. P. Gallus M. Häfele O. P. hat am 15. November 1930 in seiner immer noch sehr zeitgemäßen Rektoratsrede : « Die Berechtigung der Theologischen Fakultät im Organismus der Universität », diese Frage speziell von der katholischen Theologie sehr entschieden und sehr überzeugend bejaht. Am 23. April 1943 aber hat Dr. Emil Brunner als Rektor der Universität Zürich in seiner Rektoratsrede über « Glaube und Forschung » Ausführungen vorgetragen, deren logische Folgerungen speziell die katholische Theologie als unversöhnliche Gegnerin aller wahren Wissenschaft von jeder Universität ausschließen müßten. Der tiefere Grund dieser und vieler anderer Differenzen, die in den Kontroversen der letzten Jahrzehnte aufgetreten sind, liegt in der verschiedenen Auffassung vom wahren Wesen der Theologie als Wissenschaft. Sehr dankenswert ist darum das tiefgrabende Werk P. Wysers, das sich zum Hauptzweck setzt, das theologische Wissenschaftsproblem in seinen wesentlichen Punkten systematisch darzustellen.

Das Werk ist so reich an Gehalt und die Gedanken sind so tief und so logisch ineinanderverkettet, daß eine Inhaltsangabe nicht leicht ist. Um für den wichtigsten dritten Teil mehr Raum zu gewinnen, seien die beiden ersten Teile nur kurz skizziert.

Ein *erster geschichtlicher Teil* weist hin auf einige jener Erscheinungen des neueren Geisteslebens, die aus größerer oder geringerer Verkennung des wahren Wesens der Theologie hervorgegangen sind. Die vor kurzem noch so ungestüme Forderung nach « Voraussetzungslosigkeit » ist weithin verstummt, dafür aber droht ein nicht minder verhängnisvoller Relativismus Raum zu gewinnen. Unter den Katholiken tauchten Meinungsverschiedenheiten auf über einen « katholischen Wissenschaftsbegriff » (Bauhofer-Hertling). Maßvoll wird abgewogen, wie die katholische Glaubenslehre auch auf die profanwissenschaftliche Tätigkeit des Katholiken nicht nur negativ einen schützenden, sondern auch positiv einen fördernden Einfluß ausübt. Einen bedauerlichen Vorschub leistete dem Eindringen einer anthropozentrischen Richtung in die katholische Theologie die Lehre de Lugos und Vasquez (Eschweiler-Stufler), die die letzte Analyse des Glaubens auf die Glaubenswürdigkeitsmotive zurückführte. Die Übernatürlichkeit des Glaubens wird dabei darein gesetzt, daß diese Vernunftgewißheit durch die Gnade zur übernatürlichen Gewißheit erhoben wird. S. 38 : « An Stelle der ausschließlich und wesentlich übernatürlichen Glaubensbegründung, wie sie noch Suarez festhielt, tritt in der Glaubensanalyse de Lugos die wenigstens teilweise Verankerung der Glaubenszustimmung im natürlich-evidenten Erkennen ». So bildete sich das Ideal einer « wissenschaftlichen » Theologie heraus, die « im Gegensatz zur alten 'scholastischen' Theologie nicht Glaubenswissenschaft sein will, sondern vielmehr das selbständige Vernunftelement dieses Glaubens mit den Mitteln

der rein vernünftigen, kritischen Methode wissenschaftlich zu rechtfertigen sucht » (S. 42). So in der Exegese, in der Geschichte, selbst in der systematischen Theologie (Hermes, Günther), auch in der Apologetik, der die Aufgabe zugewiesen wird, « die ultima principia theologiae » zu begründen, als ob solche nur philosophisch-historisch, also auf rationale Weise bewiesen werden könnten (S. 48).

In der protestantischen Theologie hat « die aufklärerische Säkularisierung der Wissenschaft um die Jahrhundertwende tatsächlich einen theologischen Wissenschaftsbetrieb gezeitigt, der von demjenigen der Religionswissenschaft kaum verschieden sein dürfte » (S. 49). Das rief einer Reaktion, die am entschiedensten vertreten wird von K. Barth, dem äußersten rechten Flügelmann der dialektischen Theologie. Nach ihm ist zwar der Glaube der einzig mögliche Erkenntnisweg zum geoffenbarten Worte Gottes, liegt aber völlig außer allem Bereich des von der menschlichen Vernunft Erfaßbaren, ja steht sogar im klaren Gegensatz zu diesem. Konsequenterweise verzichtet er darum für die Theologie auf den Anspruch, eine Wissenschaft zu sein, weil ihr damit « zu viel und zu wenig Ehre angetan sei ».

Allen diesen auseinanderstrebenden Auffassungen gegenüber unternimmt es nun der Verfasser, die thomistische Auffassung in ihrer ganzen Tiefe und Schärfe aufrecht zu halten, wie der Aquinate sie in die prägnanten Worte kleidet : « Haec enim scientia in hoc ab omnibus aliis differt, quia per inspirationem fidei procedit » (In I. Sent. prol. a. 4 sol.). Er setzt sich zum Ziel den Nachweis, daß die Theologie, und zwar namentlich die spekulative Theologie, gefaßt (und betrieben) im Sinne des hl. Thomas und der alten Theologie, den Wissenschaftsbegriff im strengsten, aristotelischen Sinne verwirklicht : als Wissenschaft von Gott und den göttlichen Dingen aus dem Glauben ist sie im *strengsten* Sinne *Wissenschaft* und die höchste aller Wissenschaften.

Was besagt aber nun der strenge, thomistisch-aristotelische Begriff von Wissen und Wissenschaft ? Antwort : Wissen ist nicht irgend welches Erkennen eines Objektes, z. B. durch Sinneserfahrung, sondern Erkennen seines Wahrheitsgehaltes aus seinem Wesen. « Die aristotelische Episteme ist folglich nichts anderes, als die vollkommenste Form des deduktiven oder schlußfolgernden Erkennens, die demonstratio, der συλλογισμὸς ἐπιστημονικός ». So handelt denn der *zweite Teil* kurz (S. 63-83), aber sehr eindringlich über das *Wesen der Demonstration*, die mittelbare Evidenz derselben und den schlechthin natürliche Sicherheit bietenden Erkenntniswert des apodiktischen Beweiswissens. Ein gründliches Studium dieses Abschnittes böte ein erwünschtes Heilmittel gegen so viele wortselige Darstellungen ohne soliden Wahrheitsgehalt, wie man ihnen in Schrift und Rede so häufig begegnet.

Nach dieser Vorbereitung geht nun der *dritte Teil* an die Hauptaufgabe, die *Darstellung der theologischen Wissenschaft*, in erster Linie der *spekulativen* Theologie. Nach traditioneller Auffassung der Hochscholastik ist es die Aufgabe der Theologie, die einzelnen aus der Hand der Kirche entgegengenommenen Glaubenswahrheiten nach ihrer ganzen Virtualität mittelst der Deduktion zu entfalten, um sie schließlich mit allem ihrem

Wahrheitsgehalt, allen ihren Folgerungen und inneren Beziehungen in ein harmonisches System zusammenzufassen. Es ist darum für das Verständnis des thomistischen Theologiebegriffes wesentlich zu wissen, *was* ein Glaubenssatz sei, *welche* Glaubenssätze es gebe, ob sie wirklich jene Virtualität in sich enthalten und ob es möglich sei, diese Virtualität durch unsere schlußfolgernde Tätigkeit zur Entfaltung zu bringen. Die gründliche Erörterung dieser Fragen bildet den Hauptinhalt dieses dritten Teiles.

Wer wie Brunner in obgenannter Rektoratsrede und die protestantischen Theologen allgemein die Meinung vertritt, der christliche Glaube sei niemals « das Fürwahrhalten einer bestimmten, mit Autorität irgendwelcher Art aufgestellten Lehre », der wird es nie zu einem Verständnis des katholischen Theologiebegriffes bringen. Darum schärft das Kapitel von der Transzendenz des übernatürlichen Glaubens zunächst den vom Vatikanum definierten katholischen Begriff vom Glauben und Dogma ein, um aber sogleich auch jene anthropozentrische Richtung katholischer Theologen auszuschließen, die (seit de Lugo) geneigt war, die Glaubenszustimmung in letzter Linie neben der Gnade auf die apologetischen Glaubwürdigkeitsbeweise, Wunder und Weissagungen zurückzuführen. Diese Motive sind nur eine Voraussetzung des Glaubensaktes ; dieser selbst ist eine durch Gott, die erste Wahrheit selbst bewirkte freie Zustimmung zur Selbstoffenbarung dieser ersten, der natürlichen Vernunft unzugänglichen Wahrheit. Grundlegend ist das Prinzip des hl. Thomas (De Verit. XIV a. 8 ad 9) : « Veritas prima se habet in fide *et ut medium et ut obiectum* ».

Aber wie kann die übernatürliche, in Gott verborgene Wahrheit dem menschlichen Erkennen zu eigen werden ? Darauf antwortet der Artikel : « Der intellectus fidei ». Der Verstand erfaßt in Begriffen natürlicher Dinge nach deren Analogie die geoffenbarten, übernatürlichen Wahrheiten in Gott, subjektiv erhoben durch das Licht der Gnade. Diese Analogie der übernatürlichen Erkenntnis, die analogia fidei wird sehr gut dem Verständnis näher gebracht durch den Vergleich mit der analogen natürlichen Gotteserkenntnis, der analogia entis, in der wir in Begriffen, gewonnen aus den Geschöpfen, eine zwar unvollkommene, aber immerhin wahre, verhältnisgemäße, analoge Erkenntnis Gottes, des Schöpfers, gewinnen. Die Erkenntnis ex analogia fidei, die Erkenntnis Gottes des Urhebers der Gnadenordnung, wird S. 109 treffend als *synthetischer Erkenntnisakt* bezeichnet : natürlich sind die in den Glaubensakt aufgenommenen Begriffe, durch Gnade und Offenbarung weisen sie über ihren natürlichen Sinngehalt hinaus auf die höhere Welt der Übernatur hin. « Damit sind wir aber am Ausgangspunkt einer neuen Erkenntnisentwicklung und -erweiterung angelangt : es ist jener vernünftig erkennbare Sinn der Glaubensformel, durch den hindurch wir im Lichte des göttlichen Glaubens zu übernatürlicher Seinsordnung vordringen, welche, wie alle menschliche, begrenzte Erkenntnis, einer Vertiefung und Schärfung und einer begrifflichen Erweiterung fähig ist » (S. 110 f.).

Für die richtige Auffassung dieser theologischen Erkenntnisentwicklung ist nun von nächster Bedeutung die Prinzipienerkenntnis. Erste Aufgabe der spekulativen Theologie ist darum die wissenschaftliche Fassung des

Glaubensinhaltes. Dabei ist aber wesentlich, wie beim einfachen Glaubensakt jedes Gläubigen, das Ausgehen vom Offenbarungsglauben, wie er vom unfehlbaren Lehramt der Kirche vorgelegt wird. Dieser Ausgangspunkt aller theologischen Wissenschaftsentwicklung wird immer wieder eingeschärft. Eine Theologie, die, wenn auch nur methodisch, als letztes Erkenntnisprinzip nicht den kirchlich gelehrten Glauben, sondern rein natürliche, « wissenschaftliche », historisch-kritische Erwägungen wählte, könnte wohl irgendwelche Religionswissenschaft, nicht aber *katholische* Theologie sein. « In ihrer spezifischen Eigenart ist diese Realität (nämlich der intellectus fidei) einzig und allein der übernatürlichen fides divina et catholica zugänglich und nur von hier aus ist darum die Möglichkeit einer spezifisch *theologischen* Wissenschaft ins Auge zu fassen » (S. 119).

Da die Lehrtradition der Kirche eine lebendige Entwicklung zeigt, an die der Theologe sich zu halten hat, ergibt sich für ihn die hohe Bedeutung der *positiven Theologie*, als deren erste Aufgabe der Autor bezeichnet (S. 130) : « In methodischer Weise aus diesen Quellen (Konzilien, päpstlichen Definitionen usw.) den genauen, von der Kirche intendierten Sinn ihrer integralen Glaubenslehre festzustellen, um eine möglichst vollkommene, wissenschaftlich einwandfreie Antwort auf jene Grundfrage geben zu können, die am Anfang jeder wahrhaft theologischen Problemstellung stehen muß : Was ist von Gott geoffenbarte Glaubenswahrheit ? » Die zweite, weniger wichtige Aufgabe der positiven Theologie ist der wissenschaftliche Nachweis der historischen Entwicklung und Gestaltung des gegenwärtigen Dogmenbestandes, die Dogmengeschichte. Beide Aufgaben erscheinen zusammengefaßt, wenn der wahre Wert der positiven Theologie als darin bestehend bestimmt wird : « Das einmal gegebene und unwiderruflich feststehende, über jede Problematik erhabene Dogma des kirchlichen Lehramtes in allen Phasen seiner zeitlichen Gestaltung und fortschreitenden Entwicklung, mit andern Worten : in seiner Eigenschaft als credibile historicum zu untersuchen » (S. 139).

Wenn aber der Ausgang vom Glauben immer als so grundwesentlich für die theologische Wissenschaft betont wird, wie harmoniert das mit der Behauptung, sie sei Wissenschaft im strengen aristotelischen Sinn, da dieser doch ein apodiktisches Wissen fordert ? Die Schwierigkeit wird beantwortet durch den Hinweis auf den Charakter der Theologie als scientia subalternata sub scientia subalternante Dei et Beatorum. Und da die theologia viae nie zur Schau ihrer Prinzipien gelangen kann, darum auch nicht die subjektive natürliche Wißbegierde zu befriedigen vermag, bleibt sie eben für das irdische Leben scientia subalternata in statu imperfecto. Dafür bietet sie aber eine unendlich höhere objektive Sicherheit in der Autorität Gottes, der veritas prima und eine unvergleichlich beglückendere subjektive Gewißheit durch die göttliche Gnade, die den Glaubenden zum Glauben bewegt. S. 154 f. : « Zu dieser höchsten Unvollkommenheit der Objektserfassung gesellt sich aber auf der andern Seite die höchstmögliche Gewißheit ; denn die fides theologica ist in ihrer objektiven und subjektiven Begründung eine die ganze natürliche Ordnung transzendente Erkenntnis, die in ihrer gottgewirkten Gewißheit selbst die Evidenzgewißheit der ersten

Seinsprinzipien übertrifft. Das gestaltet die Theologie in ihrer Prinzipienerkenntnis zu einer ganz eigenartigen Erkenntnisweise, die trotz ihrer Subalternation jedes andere menschliche Wissen unendlich übertrifft und in dieser Hinsicht auch nur dem intuitiven Erkennen Gottes und der Seligen des Himmels, dem sie untergeordnet ist, nachsteht ».

Die erste Stufe der spekulativen Behandlung der Offenbarungswahrheit besteht in einer Vertiefung und Klärung des von der positiven Theologie festgestellten Dogmas, der « spekulative intellectus fidei ». Das von der Offenbarung zur analogen Mitteilung übernatürlicher Wahrheit an die Menschheit aufgenommene natürliche Begriffselement, das im vorwissenschaftlichen Glauben in volkstümlicher, dem ungebildeten Verstand angepaßten Form, bei der positiven Theologie in geschichtlich gewordener Gestalt vorliegt, kann auch durch philosophische Analyse « verklärt », vertieft und geläutert werden, so daß dieser philosophisch geläuterte intellectus fidei zum Ausgangspunkt der spekulativen Erweiterung und Entwicklung der Offenbarungswahrheiten geeignet wird, wobei der analog gebotene übernatürliche Inhalt in seiner geheimnisvollen Übernatürlichkeit nicht im geringsten angetastet wird. S. 176 : « So ist auch der spekulative intellectus fidei die wissenschaftliche Fassung der Glaubensbegriffe und -prinzipien, mit andern Worten : des vorwissenschaftlichen Glaubensverständnisses ».

Im wissenschaftlich vertieften intellectus fidei ist nun auch der Ausgangspunkt gegeben für alle theologischen Schlußfolgerungen, von denen im Abschnitt über den metaphysischen Charakter des theologischen Beweises gehandelt wird. Der intellectus fidei ist eine Synthese von natürlichem Begriff und übernatürlicher Erhöhung. Das natürliche Element ist erfüllt mit einer Virtualität, die zur Entwicklung und Erweiterung drängt. S. 178 : « Das natürliche Element, das heißt, die in die Glaubenssynthese aufgenommenen natürlichen Begriffe, ohne welche der Glaube keine wirkliche Erkenntnis seines Objektes wäre, bedingt die Menschlichkeit der Form unseres übernatürlichen Glaubens in seinem ganzen Umfang, folglich auch in der Virtualität dieser gläubigen Wesenserkenntnis ». Die Gesetze des natürlichen Denkens, der logischen Schlußfolgerung sind dabei die Werkzeuge neuer Erkenntnis.

In die Frage dieser theologischen Schlußfolgerungen brachten Suarez und de Lugo große Verwirrung durch eine irreführende Terminologie. Ihnen gegenüber vertritt P. Wyser die Lehre, die schon P. Marín-Sola in seinem Werke : « L'Evolution homogène du Dogme catholique » als Lehre des hl. Thomas und der Scholastik bis auf Suarez nachgewiesen hat. Ein nicht mit metaphysischer Gewißheit einem philosophischen Mittelbegriff zukommender Erkenntnisinhalt kann in einer theologischen Argumentation nicht Anwendung finden, außer es handle sich bei einem physisch sichern Begriffe um eine von Gott geoffenbarte Wahrheit. Enthält der Mittelbegriff aber einen metaphysisch notwendigen Inhalt, dann kann die ihn enthaltende philosophische Prämisse zu einem eigentlichen theologischen Diskurs dienen. Also auch ein Syllogismus mit einer geoffenbarten und einer natürlich metaphysisch evidenten Prämisse führt zu einer theologisch sicheren Konklusion. « Dabei ist es für das Wesen dieser theologischen

Deduktion belanglos, ob diese begriffliche Verbundenheit eine das natürliche Denken transzendente Glaubenswahrheit ist, oder aber ob sie schon der natürlich philosophischen Erkenntnis zugänglich ist. ... Die theologische Demonstration ist also im vollkommenen Sinne schlußfolgendes Erkennen, insofern ihr die Stringenz der syllogistischen Ableitung zukommt. Sie ist sodann ein apodiktischer Syllogismus im analogen Sinne, indem sie auf einer absolut gewissen, im übernatürlichen Glauben enthaltenen Wesenserkenntnis des Übernatürlichen und einer gleichen, beziehungsweise einer mit natürlich-metaphysischer Evidenz feststehenden Sachverhaltserkenntnis beruht » (S. 198 f.).

So ergibt sich ein der Theologie ganz eigener Erkenntniswert. « Sie ist in der Tat durch ihren übernatürlichen Ausgangspunkt, 'das Licht der göttlichen Offenbarung', wie keine andere metaphysische Demonstration eine absolut gewisse Erkenntnis des metaphysischen Sachverhaltes aus dem metaphysischen Grunde » (S. 205). Sie ist nicht Glaube, sondern natürlich evidente Erkenntnis *aus* dem Glauben. « Sie ist nicht Erkenntnis der Offenbarung schlechthin, sondern der rational entwickelten, entfalteten » (S. 206). Ihr Ausgangspunkt ist der übernatürliche Glaube. Das schützt sie auch vor dem Vorwurf eines unberechtigten Intellektualismus (vgl. S. 207-209). Die Frage der kirchlichen Definierbarkeit theologischer Konklusionen und deren Verpflichtung zum assensus fidei divinae oder ecclesiasticae, die bis auf den heutigen Tag so verschiedene Beantwortung findet, schließt der Verfasser S. 163 von seiner Behandlung aus.

Am Schlusse dieser Skizze — denn es will und kann beim Reichtum der Gedanken und Anregungen des Werkes nicht mehr sein als eine Skizzierung der Hauptpunkte, ist es die Pflicht des Rezensenten, dem Verfasser seine volle Anerkennung auszusprechen für die ausgebreitete Kenntnis der reichen Literatur in der vorliegenden Frage, für die außergewöhnliche Tiefe der Spekulation, die Treue der Wiedergabe des thomistischen Theologiebegriffes. Zu wünschen wäre wohl eine etwas durchsichtigere Klarheit der Darstellung, ein wirksameres Bestreben, dem Leser das Verständnis zu erleichtern. Ohne Erbarmen folgt Spekulation auf Spekulation, kaum beleuchtet je ein Beispiel, wie wir es bei Marín-Sola so dankbar entgegennehmen, die nicht leichten Ausführungen. So ist zu fürchten, daß mancher Leser durch die Scheu vor der Denkanstrengung sich abhalten läßt, bis zum vollen Verständnis und Gewinn vorzudringen. Das aber wäre für ihn ein großer Schaden. Denn der ernste Leser wird, so er die Mühe nicht scheut, durch die Einsicht belohnt, daß der hier dargestellte thomistische Wissenschaftsbegriff der Theologie auch der einzig wahre und richtige ist. Er wird dem Schlußsatz des Verfassers mit innerer Überzeugung zustimmen (S. 209) : « Theologie ist darum wissenschaftliches Erkennen, ja sie ist sogar die höchste Form desselben, nämlich metaphysisch-demonstratives Erkennen, wenn sie ihre Eigenart als Wissen aus dem Glauben und durch den Glauben bewahrt : 'Haec enim scientia in hoc ab omnibus aliis differt, quia per inspirationem fidei procedit' » (I. Sent. prol. a. 4 c.).

Einsiedeln. *Meinrad Benz* O. S. B.

Dogmatik.

Th. Tschipke O. P.: Die Menschheit Christi als Heilsorgan der Gottheit. Unter besonderer Berücksichtigung der Lehre des hl. Thomas von Aquin. — Freiburg i. Br., Herder. 1940. xv-198 SS.

Das Werk, das hiermit zur Anzeige gebracht wird, bietet eine sehr dankenswerte dogmengeschichtliche und dogmatische Darstellung der Lehre von der physischen-werkzeuglichen Wirksamkeit der menschlichen Natur Jesu Christi, d. h. jener Wirksamkeit, in der Jesus Christus nicht bloß mit der seiner Menschennatur eigenen natürlichen oder gnadenhaften Kraft tätig war, z. B. lehrte, betete, litt und starb, sondern von jener Tätigkeit, die diese Natur ausübte über ihre eigene Kraft, durch eine von der Gottheit einströmende, vorübergehende werkzeugliche Kraft zu Werken, die, über alle geschöpfliche Kräfte hinausgehend, von Gott allein als Hauptursache gewirkt werden können, z. B. Heilung des Aussatzes durch Berührung mit der Hand, Totenerweckung durch den Befehl der Stimme, Sündennachlassung durch das Wort, Heiligung durch das Sakrament.

Der Verfasser erforscht das Problem zuerst ausgiebig nach der geschichtlichen Seite hin. Das Ergebnis sei in der Hauptsache kurz skizziert. Schon in den Evangelien wird diese Kraft erwähnt in ihrer konkreten Betätigung: Kranke werden geheilt, indem sie die Kleider des Herrn berühren (Lc. 8, 26; 6, 19); oder sie werden geheilt unter Anwendung von Berührungen, Handauflegungen; das Wort des Heilandes befiehlt dem Sturm und See, ruft den Jüngling von Naim und das Töchterlein des Jairus zum Leben zurück. Auch in der Apostelgeschichte und beim hl. Paulus ist es immer wieder der auferstandene Herr; der ganze Christus, der mit Gottheit und Menschheit hilft und heilt, freilich ohne daß die schulgerechten Formulierungen schon in der Heiligen Schrift sich fänden.

Ausführlich sind die griechischen Väter behandelt, von denen die Lehrentwicklung in unserer Frage besonders gefördert worden ist, wie ja überhaupt die großen christologischen Fragen besonders die Ostkirche beschäftigten. Unter den apostolischen Vätern hat besonders der hl. Ignatius die Wahrheit der menschlichen Natur Christi und deren Bedeutung für das Heil der Menschen betont. Der hl. Irenäus griff den Gedanken des hl. Paulus von Christus dem zweiten Adam auf: im ersten Menschen Adam sind alle Menschen gestorben, im zweiten Adam Christus sind alle wieder dem Leben gewonnen worden (Rekapitulationstheorie). Diese Idee entwickelte sich weiter zur sogenannten mystischen Erlösungstheorie, deren erster großer Vertreter der hl. Athanasius war. Nach ihm ist der Sohn Gottes Mensch geworden, damit die gefallenen Menschen wieder Kinder Gottes werden; in der einen Menschheit Christi ist die ganze Menschennatur, sind alle einzelnen Menschen virtuell vereinigt und geheiligt worden. — Bei Eusebius von Cäsarea tritt zuerst der Begriff des organum, des Werkzeuges für die Menschheit Christi auf. — Als Vertreter der Kapadozier betont Gregor von Nyssa wiederum besonders die mystische Lehre der Erlösung durch die Menschwerdung und Auferstehung Christi, also die

Beteiligung seiner Menschheit nach ihrem Sein; aber auch ihr werkzeugliches Mitwirken ist nicht vergessen. So sagt er bezüglich der Heilung des Aussätzigen: « Die Seele will, der Leib berührt, durch beides flieht das Leiden » (In Christi resur. 1, PG. 46, 615 C). — Cyrill von Alexandrien braucht die später oft wiederkehrenden Bilder vom Feuer, von der glühenden Kohle, von der Quelle, vom Duft der Lilie, um die lebenspendende Kraft des Fleisches, der Menschheit Christi, besonders auch in der hl. Eucharistie auszudrücken. Mannigfach gebraucht er auch den Werkzeuggedanken für die Mittätigkeit der Menschheit am Heilswirken der Gottheit. So zeigt Christus bei den Worten: « Mägdlein, stehe auf », « die eine und gemeinsame Tätigkeit, die aus beiden Bestandteilen sich ergibt. Daher also wollte er nicht bloß durch das Wort allein die Toten erwecken, sondern, um zu zeigen, daß sein Leib belebend sei, ... berührte er die Toten und senkte so den schon Erstorbenen das Leben ein » (In Jo. 4, PG. 73, 577 B ff.). Neben der der alexandrinischen mystischen Erlösungslehre eigentümlichen seinsmäßigen Bedeutung der Seele und des Leibes Christi lehrt Cyrill sehr klar und oft auch deren dynamische Bedeutung, die in der leben- und gnadenspendenden werkzeuglichen Mitteilung der Erlösungsfrüchte an die einzelnen Menschen besteht. — Bei dem großen Einflusse, den der sog. Dionysius Areopagita auf die Theologie der Folgezeit ausübte, war es von Bedeutung, daß auch er Christus seiner Menschheit nach die Spendung der Geistesgaben zuschrieb. Seine Formel von der einen gottmenschlichen (theandrica, deivirilis) Tätigkeit in Christus wurde von Maximus dem Bekenner und Johannes Damascenus (später auch vom hl. Thomas) ausgelegt von der Einheit der Tätigkeit der Haupt- und der ihr untergeordneten werkzeuglichen Ursache. — Der größte griechische Theologe des 6. Jahrhunderts, Leontius von Byzanz bezeichnet die Menschheit Christi als das Werkzeug des Heils. « Häufig wirkt der Logos Wunder durch sein Fleisch wie durch ein natürliches Werkzeug » (Advers. Nest. 7, 9. PG. 86, 1757 C). — Zahlreich, klar und tief sind die Zeugnisse, die der spekulativ hervorragende Maximus der Bekenner in Gefolgschaft der Kappadozier und des Athanasius für die werkzeugliche Tätigkeit der Menschheit Christi ablegt; auch beeinflußte er die Folgezeit dadurch, daß er durch seine orthodoxe Auslegung der Werke des sog. Areopagiten, namentlich auch der einen theandrischen Tätigkeit Christi, das Eindringen von dessen Ideen in die Theologie förderte. — Wie auf den übrigen Gebieten der Väterüberlieferung, hat endlich Johannes von Damaskus auch in unserer Frage die bisherige Lehre der Griechen in seinem Werke De fide orthodoxa (3. Buch) zusammengefaßt und insofern auch weitergeführt, als er den bisher noch unbestimmt gelassenen Begriff des Organon « fast zur Höhe eines theologischen Begriffes erhob » (S. 67) und ausdrücklich auf die ganze menschliche Natur Christi ausdehnte, während bisher besonders vom lebenspendenden Fleisch oder Leib Christi gesprochen worden war. Seine Lehre blieb die Lehre der Griechen in den folgenden Jahrhunderten, wie aus Theophylakt (11. Jahrh.) und Euthymius Zigabenus (12. Jahrh.) ersichtlich ist. Die gute Zusammenfassung, die der Autor, wie je bei den andern Abschnitten, so auch hier anfügt, schließt

er mit dem Urteil Scheebens (Handb. d. Dogm. III S. 250) : « daß die Lehre von der Menschheit Christi als einem physischen Organe der Gottheit und einer sich darausergebenden physischen Teilnahme an der Macht und Wirksamkeit der Gottheit kein bloßes Theologumenon, sondern die evidente und feierliche Lehre der Väter sei ». So wohlbegründet diese Worte angesichts der vorangehenden Untersuchung erscheinen, wäre vielleicht hier doch der Ort gewesen, auch auf die Akten der Konzilien (v. 431, 451, 649, 681) hinzuweisen, die die christologischen Fragen behandelten und die Lehre der Väter autoritativ zum Ausdruck brachten.

Bei den lateinischen Vätern tritt die Lehre von der werkzeuglichen Wirksamkeit der Menschheit Christi weit weniger in den Vordergrund. Jene Väter, die ihr theologisches Gedankengut weitgehend bei den Griechen geholt, wie Hilarius, Ambrosius und zum Teil auch Leo d. Gr., tragen diese Lehre gelegentlich vor. Der hl. Augustin beschäftigte sich weniger mit der Christologie, aber von seiner Gnadenlehre aus wurde er auch von Einfluß auf die Folgezeit für unsere Frage. Einmal führte ihn die hohe Auffassung, die er von der Gnade hatte, zur Lehre, daß die Gnade einzig von Gott gewirkt werde, auch in den Sakramenten : der Spender setzt das Zeichen, Gott allein wirkt dabei die innere Gnade. « Hoc (i. e. iustificare) non operatur in interiore homine, nisi per quem creatus est totus homo » (C. lit. Petil. III 54, 66). Das blieb im großen und ganzen die Lehre der abendländischen Theologie bis auf den hl. Thomas. Nach der positiven Seite wurde Augustinus von großem Einfluß durch seine Lehre vom mystischen Leibe Christi : von Christus dem Haupte geht alles Heil und Leben auf jeden einzelnen Menschen und auf die ganze Kirche über. Wie aber dabei die menschliche Natur Christi beteiligt sei, sagt er nicht. « Eine eingehendere Bestimmung der wirkursächlichen Funktion des Hauptes besaß nicht das aktuelle Interesse des Heiligen » (S. 86).

Die Vorscholastik steht namentlich unter dem Einfluß Augustins. Nur wenige Theologen, wie Florus von Lyon, sprechen von der heiligenden Wirksamkeit der Menschheit Christi, am ehesten noch bei der hl. Eucharistie oder gelegentlich der Bekämpfung des Adoptianismus. Hier beruft sich Agobard von Lyon auf Cyrill von Alexandrien dafür, « daß man auch das Fleisch des lebendigmachenden Wortes im Glauben als lebendigmachend ansehen soll ».

In der Frühscholastik ist es Hugo von St. Viktor, der die Wirksamkeit des Hauptes Christi auf die Glieder seines mystischen Leibes im augustinischen Sinn bei Gelegenheit der Sakramentenlehre wieder hervorhebt. Die Gedanken eines Cyrill von Alexandrien und Joh. Damascenus wurden vertreten von den beiden Augustinern Gerhoh und Arno von Reichersberg (12. Jahrh.), doch fand ihre Stimme zunächst keinen Widerhall, denn die Schule der folgenden Zeit wurde weitgehend beherrscht von den Sentenzbüchern des Petrus Lombardus, der den Anteil der Menschheit Christi am Erlösungswerk sehr zurücktreten, ja ihr keine wirkursächliche Beteiligung bei der Heilsverwirklichung zukommen läßt. Nur bezüglich der Auferweckung der Leiber tritt er, wie viele andere nach ihm, dieser Wirkursächlichkeit näher.

Die Hochscholastik ändert dieses Bild zunächst kaum. Wilhelm von Auxerre und Bonaventura kennen wohl eine Ursächlichkeit der Gnadenverleihung in Christus dem Haupte, aber sie weisen sie seiner Gottheit zu. Auch nach Alexander von Hales ist Christus das Haupt der Kirche durch seine Verdienste und sein Beispiel, die Gnade wirkt er seiner Gottheit nach, auch in den Sakramenten. Ebenso auch Albert der Große, der höchstens ein Nahebringen der Gnade wie in einem Gefäß als Wirkursächlichkeit der Menschheit Christi kennt.

Der interessanteste Teil der geschichtlichen Darlegung ist ohne Zweifel die Schilderung der Entwicklung der Lehre des hl. Thomas. Sie beruhte zu einem guten Teil auf der Kenntnis der griechischen Väterlehre, die Thomas in steigendem Maße gewann. Nicht nur Athanasius, sondern auch Cyrill von Alexandrien, Ps.-Dionys, Maximus Confessor und Joh. von Damaskus kannte er, teils aus Florilegien, teils aus Konzilsakten oder späteren griechischen Theologen, wie Theophylakt und Niketas. Die Lehre Cyrills von der lebenspendenden Wirksamkeit der Menschheit hat er häufig erwähnt, ganz im Gegensatz zu den andern Vertretern der Hochscholastik, einem Robert von Melun, Präpositinus, Wilhelm von Auxerre, Alexander von Hales, Bonaventura und Albert, die Cyrill nicht erwähnen. Besonders bei der Abfassung der « Goldenen Kette » (1261-1272) gelangte er zu einer umfassenden Kenntnis der griechischen Väterlehre über die Gnadenwirkung der Menschheit Christi. Doch alles Wachstum braucht Zeit. So zeigt denn der Verfasser an der Hand der chronologischen Abfolge seiner Werke den von Thomas zurückgelegten Weg. In seinem Kommentar zu den *Sentenzen des Lombarden* (*1254-1256*) stimmt er im großen und ganzen in der Beantwortung unserer Frage noch mit seinen Zeitgenossen überein, doch führt er, von ihnen abweichend, schon hier den Begriff der physisch-werkzeuglichen Tätigkeit der Menschheit Christi ein, schreibt ihr aber, außer der Auferstehung des Fleisches, auch in den Sakramenten nur eine vorbereitende Wirkung auf die Gnade hinzu. In De Veritate (1256-1259) begegnet uns in q. 27 ein Anzeichen und in q. 29 ein sicherer Ausdruck einer neuen Auffassung, die in der Summa contra Gentiles (1259-1264) 4. B. c. 36 usw. ihre wesentliche Vollendung fand. « Die menschliche Natur wurde in Christus aufgenommen, um werkzeuglich Handlungen zu bewirken, die Gott allein eigentümlich zukommen, z. B. Sünden tilgen, Seelen durch die Gnade erleuchten und in die Vollendung des ewigen Lebens einführen. So verhält sich denn die menschliche Natur Christi Gott gegenüber wie ein eigenes und verbundenes Werkzeug, wie die Hand zur Seele » (ib. c. 41). Also ist der Werkzeugbegriff voll ausgebildet und auf die Menschheit Christi angewendet, nicht mehr bloß zur Hervorbringung einer *Disposition*, sondern *der Gnade selbst bis zur Glorie*. Das gilt fürderhin auch von der Gnadenwirkung Christi durch die Sakramente und bleibt die Lehre des Heiligen in allen folgenden Werken, in denen er auf unsern Gegenstand zu sprechen kommt, was namentlich in der Sakramentenlehre des dritten Teiles der theologischen Summe der Fall ist. Ohne Zweifel hat die Geistesschärfung, die der hl. Thomas bei seinen genialen Anlagen durch das eindringende Studium der Werke des Aristoteles sich erwarb, auch

mitgeholfen, um zu einer tieferen und schärferen Fassung des Werkzeugsbegriffs und seiner Anwendung auf das Heilswirken Christi zu gelangen, — der Verfasser entwickelt diesen Begriff in einem dankenswerten Exkurs — aber die Anregung zu dieser Vertiefung und Anwendung hat der hl. Lehrer doch wohl ohne Zweifel von der Überlieferung der griechischen Väter erhalten. So dürfte der Verfasser mit den Worten, mit denen er den geschichtlichen Teil schließt, recht behalten: « Vom Sentenzkommentar bis zur Summa theologica zieht das Mysterium der organischen Wirksamkeit der Menschheit Christi, von den griechischen Vätern überkommen, von dem in aristotelischer Metaphysik geschulten Thomas an Hand des Instrumentalbegriffs genial gedeutet, immer weitere Kreise, bis es schließlich die Soteriologie und alle Mysterien der Erlösung durchseelt und die abendländische Theologie um ein Christusbild von der Erhabenheit des Christusbildes der Tertia pars bereichert ist » (S. 138).

Auf die Darstellung der geschichtlichen Entwicklung unserer Lehre bei Thomas folgt in fünf Paragraphen deren grundsätzliche Darlegung im Zusammenhang des ganzen christologischen Traktates. Die Ausführungen des Autors sind klar und tief, aber so gedrängt und knapp, daß ein Auszug daraus nicht tunlich erscheint, sondern nur eine kurze Andeutung über den Inhalt der einzelnen Paragraphen genügen muß, während für das Weitere auf das Werk selber zu verweisen ist.

In der heute gebräuchlichen Schulform bietet der Traktat De Verbo incarnato gleichsam die *Statik* des Geheimnisses; die Behandlung der werkzeuglichen Betätigung der Menschheit Christi im Heilswerk ist die Darstellung von dessen *Dynamik*. Welche Beziehungen hat diese Betätigung zur hypostatischen Vereinigung der Menschheit Christi mit der göttlichen Person des Werkes ? Warum und wieso ist sie ein Werkzeug Gottes ? Hiebei ist der Vergleich des Leib-Seele-Verhältnisses mit dem dynamischen Verhältnis von Menschheit und Gottheit in Christus in seinen Ähnlichkeiten und Verschiedenheiten sehr lehrreich. *Objekt* dieses werkzeuglichen Wirkens ist nicht, was die menschliche Natur Christi mit ihren natürlichen und übernatürlichen Kräften leisten kann, also seine körperlichen Tätigkeiten, sein unendlich verdienstliches Tugendleben, Leiden und Sterben, ebenso nicht jene Gottestaten, die ihrer Natur nach ein Werkzeug ausschließen, wie die Schöpfung, sondern jene Veränderungen in den Geschöpfen, die jede geschöpfliche Hauptursache ausschließen, also Wunder, Verleihung der Gnade, Besitz der Charismen und Macht, diese zu verleihen. Auch die Gnadenwirkungen, die Gott dem Dreieinigen oder dem Heiligen Geiste zugeschrieben werden, sind werkzeuglich durch die Menschheit Christi verursacht. « Jede Gnadenmitteilung, ob aktuelle oder habituelle oder sakramentale Gnade, erfolgt durch Christi Menschheit » (S. 165). Hier wäre aber unseres Erachtens eine Einschränkung auszudrücken in dem Sinne, daß die physisch werkzeugliche Tätigkeit der Menschheit Christi sich nur auf Gnaden beziehen kann, die seit der Menschwerdung des Sohnes Gottes verliehen worden sind und verliehen werden. Für die aktuellen und habituellen Gnaden aber, die von Adam bis auf Christus dem Menschen zuteil wurden, kann zwar wohl eine moralisch werkzeug-

liche Verursachung durch Verdienst für Christi Menschheit in Frage kommen, nicht aber eine physisch werkzeugliche. Denn eine physische Wirkung in der Ordnung der Wirklichkeit, hervorgebracht durch ein Instrument, das noch nicht existiert in dieser Ordnung, ist ein innerer Widerspruch. Wohl aber kann und wird die Verleihung der glorreichen Anschauung Gottes an die Gerechten des Alten Bundes werkzeuglich durch die Menschheit Christi geschehen sein (cf. S. Th. III q. 52 a. 1, 3, 5). Darnach wäre auch der Schluß des § 13, S. 176, etwas zu ändern, ebenso schon der Satz S. 166 : « In seiner Menschheit ist er (Christus) das lebenspendende verklärte Haupt, das in einem durch die Weltgeschichte währenden Assimilationsprozeß seine Glieder heiligt und sich verähnlicht » usw. An dritter Stelle wird (in § 13) gehandelt von der der menschlichen Natur eigenen Tätigkeit als Trägerin der werkzeuglichen übermenschlichen Kräfte. Sie bilden eine notwendige Voraussetzung für die werkzeugliche Tätigkeit. Die göttliche Tätigkeit bedient sich der menschlichen. Diese eigene Tätigkeit war eine freie, von der Liebe geleitete, in statu viae verdienstliche, also die Gnade verdienende und bewirkende, immerhin aber auch in gewissem Sinn limitierende : keine natürliche Tätigkeit konnte von Gott mit werkzeuglicher Kraft zu einem Werk erhöht werden, das seiner Natur nach jedes Werkzeug ausschließt, z. B. zum Schöpfungsakt oder (nach Ansicht des Rez.) zur Hervorbringung einer in der Vergangenheit liegenden Wirkung.

Das Wesen dieser, die eigene Tätigkeit der Menschheit zur göttlichen Wirkung erhöhende werkzeugliche Kraft wird in § 14 erklärt. Darnach ist diese werkzeugliche Kraftmitteilung « eine Teilgabe an der Kraft göttlicher Wirksamkeit », eine Kraft, die nicht ein dauerndes Sein im Werkzeug hat, sondern nur im Gebrauch durch die Hauptursache, eine Kraft, die, weil auf etwas Geistiges gerichtet, in einem geistigen oder körperlichen Werkzeug funktionieren kann, aber immer etwas Geschöpfliches ist, « eine durchganghafte, abgeschwächte Teilnahme an der Wirkkraft Gottes » (S. 181).

Im 15. Paragraph beschreibt endlich der Verfasser diese werkzeugliche Kraft in ihrer Tätigkeit. Diese ist unterschieden von der der menschlichen Natur Christi eigenen Wirksamkeit, wie Verdienst, Genugtuung, Kult, steht in eigentümlicher Einheit verbunden mit der göttlichen Tätigkeit als deren Vermittlerin, als Überbringerin des göttlichen Willens, die in einem gewissen Sinn Anteil hat an der Erhabenheit der göttlichen Erstursächlichkeit über Raum und Zeit. Darin liegt die Erklärung dafür, daß die Menschheit Christi Werkzeug sein kann für göttliche Wirkungen, die erst in fernster Zukunft eintreten. « Der Tod Christi ist gleichsam eine gewisse allumfassende Heilsursache » (C. G. 4, 55). Es ist die göttliche Kraft, die die werkzeugliche Wirkung der Menschheit Christi, seines Wortes, seines Leidens, seines Blutes und aller seiner Mysterien auf die zu begnadigenden Menschen aller Zeiten und Zonen hinlenkt. « Diese überzeitliche und überräumliche Kraft durchwirkt die Mysterien des Lebens und Sterbens Christi, wie auch das sakramentale Geschehen innerhalb der Kirche » (S. 189). Wie damit die Tätigkeit Christi, des Hauptes, in

hellstes Licht tritt, braucht nicht bemerkt zu werden. Wenn der Verfasser (S. 191) sagt: « So haben die großen Geheimnisse des historischen Christus keine zeitgebundene und vorübergehende, sondern geradezu ewige Kraft », so ist das, wie schon oben gesagt, ohne Zweifel richtig von deren verdienstlichem und genugtuendem Wert, nicht aber von der physisch werkzeuglichen Wirkung. Diese kann nicht etwas zeitlich Vorausexistierendes sein.

Das Schlußurteil über das Werk kann nur ein sehr günstiges sein. Die geschichtliche Partie mag kleinerer Ergänzungen fähig sein, ist aber so umfassend, gründlich und zuverlässig, daß sie eine wissenschaftliche Sicherheit dafür bietet, daß die physisch-werkzeugliche Mitbeteiligung der Menschheit Christi (und ihrer Teile) in der göttlichen Heilswirkung die Lehre namentlich der alten griechischen Kirche und des hl. Thomas ist. Auch die systematische Darlegung der Lehre des hl. Thomas bietet zuverlässig dessen Lehre und stellt sie wohlgeordnet, tief und doch klar dar. Der sprachliche Ausdruck ist sowohl in den zahlreichen übersetzten Väterstellen als auch im theoretischen Teil sehr gut; lobenswert ist das erfolgreiche Bestreben, auch die theologischen Fachausdrücke, die bequemlichkeitshalber so vielfach in den vom Lateinischen her gewohnten Fremdwörtern gegeben werden, sinngemäß in guten deutschen Wörtern wiederzugeben. Daß das Ergebnis der Untersuchung von sehr großer Bedeutung ist für das Verständnis der echten Lehre des hl. Thomas, besonders seiner Christologie, seiner Gnadenlehre und seiner Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente ist außer Zweifel. Noch größer ist die Gewinnung eines lebendigen Einblickes in die großartige Auffassung des hl. Thomas von der Bedeutung der Menschheit des Erlösers im Werke unseres Heiles. Wir sind heutzutage besonders genötigt, seine *Gottheit* zu verteidigen; darob darf aber seine *Menschheit* nicht vergessen werden; *sie* ist durch die hypostatische Union für uns Menschen das gottgewollte Werkzeug unseres Heiles geworden, das so geeignet ist, unser Denken und Lieben Gott nahe zu bringen: Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de coelis et incarnatus est. Das Werk sei dem ernsten Studium bestens empfohlen! Wenn seine erste Lesung etwas anstrengend erscheinen mag, so wird eine zweite Lesung großen geistigen und geistlichen Gewinn und hohen Genuß bieten.

Einsiedeln. P. *Meinrad Benz* O. S. B.

D. Van Meegeren O. S. A.: De causalitate humanitatis Christi iuxta D. Thomae doctrinam. Expositio exegetica. — Venlo. 189 pp.

Wie im Werke von P. Tschipke O. P., so wird auch im vorliegenden Werk des Augustinereremiten P. Van Meegeren die Frage behandelt, ob der hl. Thomas eine werkzeugliche Ursächlichkeit der Menschheit Christi gelehrt habe. Während aber P. Tschipke die Geschichte dieser Frage *vor* dem hl. Thomas eingehend erforscht und erst dann an dessen Werke herantritt, beschränkt sich P. Van Meegeren im wesentlichen auf die gründliche und scharfsinnige Auslegung der Texte des Aquinaten: 1. in seinem Sentenzen-

kommentar, 2. in den Quaestiones disputatae De Veritate, 3. in der Summa contra Gentiles und den Quaestiones De Potentia und 4. in der Summa theologica. Die mit strenger scholastischer Methode geführte Untersuchung stellt eine fortlaufende Entwicklung in der Lehre des Aquinaten fest. Im Sentenzenkommentar unterscheidet er sich schon vom Lombarden und allen andern Theologen seiner Zeit durch die Behauptung einer wahren ursächlichen Wirksamkeit der Menschheit Christi sowie der Sakramente bezüglich der Gnade, aber einer bloß *disponierenden* Wirksamkeit auf die Gnade hin. Von einer *werkzeuglichen* Wirksamkeit der Menschheit Christi bezüglich der Gnade und der Wunder findet sich nach dem Autor noch kein klares Zeugnis in diesem Werke. Die Gnade Christi, des Hauptes, ist eine von seiner Menschheit verdiente, also moralisch verursachte Gnade. In der zweiten, durch die Quaestiones De Veritate vertretenen Periode gibt Thomas die Unterscheidung von causalitas perfectiva und dispositiva auf und setzt dafür die causalitas instrumentalis der Menschheit Christi ein, deren Gegenstand zwar nicht die *Erschaffung* der Gnade ist, sondern ihre Hervorbringung in der Seele. Die werkzeugliche Mitbewirkung der Gnade erklärt nun auch die Bedeutung der Menschheit in Christus als dem Haupte der erlösten Menschheit. Der dritten Periode gehören die Summa contra Gentiles und die Quaestiones disp. De Potentia an. Im ersteren Werke beleuchtet der hl. Thomas die werkzeugliche Tätigkeit der Menschheit Christi mit der Analogie des Verhältnisses von Leib und Seele mit der hypostatischen Union. Die Hervorbringung der Gnade aus der potentia obedientialis wird angedeutet ; die werkzeugliche Ursächlichkeit der Menschheit Christi in der Rechtfertigung, in den Sakramenten, die ihrerseits instrumenta separata sind, wird einläßlich erörtert, die Sakramente erscheinen als unmittelbar auf die Gnade hingeordnet ohne weitere Erwähnung einer vorgängigen Disposition (wobei freilich die Stelle De Pot. III 4 ad 7 trotz der versuchten Erklärung S. 158, Note 1, nicht leicht zu verstehen ist, wenn anders die vom Autor angenommene Chronologie der Quaestiones De Pot. richtig ist). Nachdem so in der Summa contra Gentiles die Tatsächlichkeit der werkzeuglichen Ursächlichkeit der Menschheit Christi im Heilswerk festgestellt ist, bleibt für die 4. Periode, die der Summa theologica, die Aufmerksamkeit noch auf die spekulative Auswirkung der Lösung zu richten, auf die Beziehung der werkzeuglichen Ursächlichkeit der Menschheit Christi zur hauptsächlichen Union, zum ganzen Verlauf des Erlösungswerkes und zu der Stellung Christi als des Hauptes der Kirche.

Die Ergebnisse sind gewonnen durch zuverlässige und scharfsinnige Bearbeitung der Texte des hl. Thomas und dürfen wohl unbedenklich als die echte Lehre des Aquinaten festgehalten werden. Es sind, von Schattierung abgesehen, die Ergebnisse, zu denen auch die Untersuchungen P. Tschipkes geführt haben. Ein bedeutender Unterschied zwischen den beiderseitigen Anschauungen tritt jedoch zu Tage in der Frage, ob der hl. Thomas in seiner fortschreitenden Lehrentwicklung von der Tradition der griechischen Väter geleitet gewesen sei oder ob er ohne äußere Beeinflussung durch die Schärfe und Tiefe seines Denkens zu seiner Auffassung von der causa instrumentalis coniuncta et rationalis und deren Anwendung

auf das Heilswirken Christi gekommen sei. Van Meegeren ist bei allen Stufen der Entwicklung zur Ablehnung eines äußeren Einflusses gekommen. Der hl. Thomas hat nach ihm ohne einen solchen Einfluß durch seine an Aristoteles Metaphysik geschärfte Geisteskraft und, wie die letzten Worte des Epiloges andeuten, durch sein innerstes Durchdrungensein vom Geiste der Kirche, nach dem Christus das Zentrum des ganzen Geisteslebens des Christen ist, seinen Weg zu der erhabenen Auffassung gefunden, die wir an ihm bewundern. Rezensent gesteht, daß ihn diese Ablehnung des Einflusses der Überlieferung nicht überzeugt hat. Angesichts der Kenntnisse des Heiligen von der griechischen Tradition, wie sie aus seinen öfteren Berufungen auf Johannes Damascenus, auf Cyrill von Alexandrien, auf die dicta antiquorum (cf. C. G. IV 41) und besonders aus der Catena aurea hervorgehen, scheint mir eine Ablehnung des Einflusses dieser Überlieferung unbegründet, mag auch das Maß, nach dem die beiden Kräfte, die Überlieferung und das Genie des Heiligen, sich in der Förderung der Entwicklung betätigt haben, nicht leicht festzustellen sein. Auch erleidet die Wertschätzung der Geistesgröße des hl. Lehrers keinen Eintrag dadurch, daß er sie in den Dienst der Überlieferung stellte und so diese dem herrlichen Ganzen seines Lehrgebäudes einfügte. Daß diese abweichende Ansicht der Empfehlung des gründlich gearbeiteten Werkes keinen Eintrag tun soll, ist klar. Was aber auch nicht verschwiegen werden soll, ist das Bedauern über das mangelhafte Latein. Viele Dutzende von grammatikalischen Fehlern — nicht bloß Druckfehlern — entstellen den Text, sodaß man immer wieder unangenehm an den alten Spruch erinnert wird : Nos sumus philosophos, non curamus vitios.

Einsiedeln. P. *Meinrad Benz* O. S. B.

H. Schauf : Die Einwohnung des Heiligen Geistes. — Freiburg i. Br., Herder. 1941. XVI-286 SS.

Ist die Einwohnung des Heiligen Geistes in den Seelen der Gerechten eine allen drei göttlichen Personen gemeinsame und dem Heiligen Geist nur zugeschrieben, « appropriiert », um seine persönliche Eigentümlichkeit als Geist der Liebe hervorzuheben, oder ist sie dem Heiligen Geist, im Unterschied vom Vater und vom Sohne, eigen, « propria », oder wie der Verfasser vorliegenden Werkes sagt, « nichtappropriiert » ? Diese Frage, schon im 16. und 17. Jahrhundert vereinzelt aufgeworfen und bejaht, aber viel allgemeiner verneint und ziemlich in den Hintergrund getreten, wird seit bald hundert Jahren in mehreren dogmatischen Traktaten, so dem über die heiligste Dreifaltigkeit, die Gnade, die Kirche, wieder öfter erörtert, vielfach verneint, aber vielfach auch bejaht. Einen dogmengeschichtlichen Ausschnitt aus der Entwicklung dieses Problems bietet nun vorliegendes Werk. Der Verfasser macht sich nicht zur Aufgabe, die Lehre der Heiligen Schrift und der Überlieferung über unsere Frage zu untersuchen ; seine Aufmerksamkeit gilt in der Hauptsache jener Richtung, die die eigenpersönliche, nichtappropriierte Einwohnung des Heiligen Geistes vertritt.

Das Wiederaufleben dieser Lehre im 19. Jahrhundert ist auf den Einfluß Carlo Passaglia's S. J. und seines eifrigen Schülers Clemens Schrader S. J. zurückzuführen. So wird denn in einem *ersten* Teil des Buches eine Übersicht geboten über die tragischen Lebensschicksale Passaglias und über seine Werke, gedruckte sowohl wie ungedruckte, soweit sie zu erreichen waren, sowie über das Leben und die Werke P. Schraders. Im *zweiten* Teil handelt dann ein erster Abschnitt von den Quellen Passaglias und Schraders. Als solche werden erwiesen Lessius S. J., Cornelius a Lapide S. J., Petavius S. J., der Oratorianer Thomassinus und der Dominikaner Bernhard de Rubeis. Der zweite Abschnitt stellt dann eingehend Passaglias und Schraders einschlägige Lehre dar. Der dritte Abschnitt führt in 11 Kapiteln eine Reihe von 18 Theologen der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts vor, die, meistens unter dem nachweisbaren unmittelbaren oder mittelbaren Einfluß Passaglias und Schraders der Lehre von der nichtappropriierten Einwohnung des Heiligen Geistes beigepflichtet haben. Die angesehensten Namen dürften die der Kardinäle Hergenröther und Manning und des Kölner Theologen Matthias Scheeben sein. Im *dritten* Teil setzt sich der Verfasser mit den spekulativen Schwierigkeiten auseinander, die gegen die eigenpersönliche Einwohnung des Heiligen Geistes vorgebracht werden.

Es ist anzuerkennen, daß der Verfasser mit gewissenhaftem Fleiß und wissenschaftlichem Ernst ein großes Material nach der geschichtlichen und spekulativen Richtung hin bearbeitet hat. Angesichts der Schwierigkeit der Frage ist auch lobenswert die Maßhaltung, mit der er seine eigene Stellungnahme *für* die eigenpersönliche Einwohnung zum Ausdruck bringt. Am Schluß seines dritten Teils, nachdem er viele Theologen dieser Richtung genannt, aber auch zugegeben hat, daß eine größere Zahl von Theologen gegenteiliger Ansicht sei, fügt er bei: « Die Frage nach unserer eigenen persönlichen *Meinung* beantworten wir mit einer überzeugten Zustimmung zu der von Schrader, Scheeben, Schell und Gutberlet geäußerten Ansicht ».

Der Rezensent muß gestehen, daß er trotz ernsten Strebens und teilweise mehrmaliger Lesung nicht zu dieser Überzeugung gelangen konnte. Zwar sieht er auch ein, daß das, was der Verf. im Anschluß an obige Worte sagt, sehr wahr ist: « Wie es nicht gleich ist, zu sagen, ob der Sohn oder der Vater uns erlöst hat, so ist es auch nicht nebensächlich, ob unsere Gottverbindung dem Heiligen Geist in besonderer Weise zukommt, oder allen Personen in gleicher Weise zuerkannt werden muß. Die *Offenbarung* der Trinität erscheint in ganz anderem Lichte, wenn der Heilige Geist in seiner Selbstmitteilung die Vollendung der Gotteskindschaft bringen würde ». Aber spricht nicht schon, gerade bei der Wichtigkeit der Lehre, die liturgische Überlieferung ernstlich gegen dieselbe ? Müßte, wenn sie in der Offenbarung enthalten wäre, das Bewußtsein davon und dessen Ausdruck in der Liturgie der Kirche nicht ein ganz anderes Bild bieten ? Sodann scheint dem Rezensenten die Widerlegung der spekulativen Gegengründe weit weniger überzeugend als dem Verfasser. Namentlich der Haupteinwurf Franzelins (De Deo trino, thesis 45), der kurz besagt, eine eigenpersönliche Einwohnung des Heiligen Geistes setzte seine hyposta-

tische Vereinigung mit dem Gerechten voraus, dürfte wohl zu leicht genommen sein. Der Verfasser glaubt ihn negativ und positiv zurückweisen zu können : *negativ*, « weil das Wesen der hypostatischen Funktion in Gott und das Wesen der hypostatischen Union uns so gut wie unbekannt sind » (S. 242) ; *positiv :* die göttliche Person soll dem Geschöpf nicht bloß die eine Funktion des « sustentare naturam » geben können, sondern auch : « die Person in ihrer vermittelnden Stellung und Eigenschaft ? » (S. 246). « Scheeben wie auch Schell betonen die persönliche vermittelnde Stellung der göttlichen Hypostasen. Eben an diese schließt sich die Verbindung mit dem Heiligen Geist an » (S. 242). Aber jenem negativen Beweis gegenüber ist zu betonen, daß die Gedankenarbeit der Theologen über das Wesen der hypostatischen Union immerhin sehr befriedigende Hypothesen aufgestellt hat. Die menschliche Natur Christi hat kein geschaffenes subsistere und existere, sondern subsistiert und existiert durch die persönliche Subsistenz und Existenz des göttlichen Wortes. Was kann aber im Gerechtfertigten angegeben werden, das seiner Natur fehlen und durch die Verbindung mit dem Heiligen Geiste ersetzt würde ? Was sodann jene vermittelnde Stellung der Person des Heiligen Geistes erklären soll, was die « vermittelnde Stellung » zur Person des Heiligen Geistes hinzufügen soll, ist gänzlich undenkbar. Man ist versucht, an die Worte zu denken : Quid sunt verba nisi verba ?

Eine dunkle Schattenseite der Lehre von der inhabitatio propria des Heiligen Geistes sieht der Rezensent in der weitgehenden Unsicherheit und Verschiedenheit der Ansichten ihrer Vertreter, sobald es sich darum handelt, eine nähere Erklärung dieser eigenpersönlichen Einwohnung zu geben. Schon von Passaglia und Schrader muß der Verfasser feststellen : « Nirgendwo wird das Wesen dieser Verbindung dargelegt » (S. 96). « Der Heilige Geist ist quasi Formalursache » derselben ; aber « das Wesen und die Art der Wirksamkeit der Formalursache wird nicht weiter erklärt » (S. 119). « Eine Lösung » (wie nämlich die von Anton Scholz angenommene « substanzielle Inexistenz der Einwohnung näherhin zu verstehen sei), wagt Scholz nicht zu geben » (S. 126). Bei Manning bleibt es wiederholt unklar, ob er von einer inhabitatio appropriata oder propria spricht (S. 129). Scheeben lehrt (S. 182) : « Die Beziehung, durch die der Heilige Geist als der Spiritus Christi in uns wohnt, ist dadurch eine durchaus hypostatische ». Carl Maria Jovene aber glaubt, « daß es sich nicht um eine hypostatische Union handelt und daß das Ziel der Verbindung nicht die Vereinigung mit einer Person als Person, sondern mit Gott ist » (S. 195). Nimmt man zu solchen Feststellungen, die vermehrt werden könnten, noch die verschiedenen « es scheint », « gleichsam », « in etwa » und drgl. hinzu, — die nebenbei bemerkt die lobenswerte wissenschaftliche Gewissenhaftigkeit des Autors in helles Licht stellen —, so ist es erklärlich, daß man aus der hundertjährigen Geschichte unseres Problems den Eindruck erhält, es handle sich bei der Lehre von der inhabitatio propria des Heiligen Geistes mehr um ein Raten und Suchen als um eine wirkliche wissenschaftliche Lehre. Auch mag der mystische Zug, der durch manche Abhandlung dieser Richtung geht, eine gewisse Anziehungskraft ausgeübt haben. Dieser Zug erscheint

auch bei Scheeben deutlich. « Seine Gedanken tauchen auf, verschwinden wieder und rauschen zurück wie die Wellen des Meeres, um dann von neuem reiche und neue Einblicke zu gewähren » (S. 184). Daß der Verfasser den Eindruck der Unsicherheit beim Leser wohl voraussah, scheint dem Rez. der etwas ungewohnte Anhang über die Problematik und Terminologie der Einwohnungslehre (S. 250-265) anzudeuten, der aber den genannten Eindruck nicht zu beheben vermag. Der Verfasser darf sich aber unseres Erachtens das Zeugnis geben, daß nicht er, sondern die objektive Sachlage die Schuld daran trägt. Seine gründliche und wahrheitsgetreue Arbeit verdient unseren Dank und unsere Anerkennung.

Einsiedeln. P. *Meinrad Benz* O. S. B.

J. Auer : Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik. Mit besonderer Berücksichtigung des Kardinals Matteo d'Acquasparta. I. Teil : *Das Wesen der Gnade.* — Freiburg i. Br. Herder. 1942. 378 SS.

Der Haupttitel des vorliegenden Werkes kündet ein sehr umfassendes Unternehmen an, von dem wir hier nur den ersten und wohl kleineren Teil in Händen haben, nämlich die Untersuchung über *das Wesen der Gnade.* Ein späterer zweiter Teil soll laut Einleitung die Wirkungen der Gnade von Gott her und die Leistungen für den Menschen zu Gott hin (menschliche Freiheit) aufzeigen ; ein dritter Teil wird die Rechtfertigungslehre, ein vierter endlich die Prädestinations- und Reprobationslehre behandeln.

Nach einer kurzen biographischen und literarischen Skizze über das Leben und Wirken des Franziskanergenerals und Kardinals Matteo d'Acquasparta (geb. um 1240, † 1302) und über mehr als dreißig Vertreter der Theologie der Hochscholastik und nach grundlegenden Vorbemerkungen handelt ein *erster* Abschnitt unseres vorliegenden ersten Teils über Gott und die Gnade und Tugend, ein *zweiter* über Gnadenvorstellung, über Werden und Verlust, Vermehrung und Verminderung der Gnade, ihre Erkennbarkeit und ihre Arten. Über alle diese Probleme werden die Aussagen der Theologen, deren Wortlaut in den sehr reichlichen Anmerkungen nach Möglichkeit zitiert sind, im Text verzeichnet, unter Nachweis ihrer Verwandtschaft, ihres Abhängigkeitsverhältnisses, ihrer Zugehörigkeit zur aristotelisch-thomistischen (gern gebraucht der Verfasser auch thomasischen) Richtung, oder dann der franziskanisch-augustinischen Richtung, die wieder in eine solche vor Bonaventura und eine ältere und jüngere zu unterscheiden ist, je nach der ablehnenden oder entgegenkommenden Haltung gegenüber aristotelisch-thomistischen Einflüssen.

Das Werk legt Zeugnis ab von einem ganz erstaunlichen Fleiß und einer ausgedehnten Kenntnis des hinterlassenen Schrifttums der Hochscholastik ; es ist zu verwundern, daß es dem Verfasser möglich war, aus so vielen zum Teil nur handschriftlich erhaltenen und in den verschiedensten Bibliotheken Italiens, Frankreichs, Deutschlands und Englands zerstreuten Werken seine reichen Belege zu sammeln und mit allen wissenschaftlichen Präzisierungen uns darzubieten. Dafür ist ihm unzweifelhaft unein-

geschränkter Dank abzustatten. Im allgemeinen besagen die Belege auch wirklich das, wofür sie im Texte zitiert werden. Eine Behauptung ohne Beleg ist Ausnahme. Eine solche findet sich S. 53, wo behauptet wird, daß man nach Skotus u. a. von zwei verschieden hohen Gütern das geringere wählen kann, « während nach der thomistischen Lehre das höhere Gut gewählt werden muß ». Nach dem Zusammenhang kann das nicht wohl anders verstanden werden, als daß den Thomisten ein intellektualistischer Determinismus des Willens zugeschrieben wird. Ein Beleg ist nicht angeführt und kann auch nicht angeführt werden. Denn das ist weder thomasische noch thomistische Lehre. Im gleichen Zusammenhang (S. 52) wird Thomas und allen echten Aristotelikern die Lehre zugeschrieben, das höchste Gut werde mit natürlicher Notwendigkeit erstrebt, « während Petrus J. Olivi und Skotus und vor allem dann der Nominalismus volle libertas exercitii annehmen ». Der hier ausgedrückte Widerspruch zwischen Thomas und Skotus besteht nicht. Der hl. Thomas lehrt I-II 10, 2 c — der Verfasser zitiert versehendlich I-II 16, 2 c — ausdrücklich : « quantum ad *exercitium* actus, voluntas a *nullo obiecto* ex necessitate movetur ». Nur in Bezug auf die libertas specificationis schreibt er dem Willen von seiten des obiectum bonum universaliter et secundum omnem considerationem eine Nötigung zu, aber nur : « si aliquid velit ». Diese Beispiele zeigen, daß bei den Zitaten des Verfassers Vorsicht nicht ganz unangebracht ist.

Eigentümlich ist die Stellung des Verfassers gegenüber den metaphysischen Systemen. Immer und immer wieder leitet er die verschiedenen Ansichten der Autoren von ihren verschiedenen mataphysischen Systemen ab und führt sie zurück auf augustinischen Platonismus oder thomistischen Aristotelismus oder Neuplatonismus. Man bekommt so fast notwendig den Eindruck, als wäre für die Scholastiker der Blütezeit die Gnadenlehre viel mehr mit dem Blick auf ihre philosophischen Systeme als auf die Glaubensquellen betrieben worden. Nun ist es ja selbstverständlich, daß die Theologen des Mittelalters wie die aller Zeiten mit ihrer natürlichen Begriffswelt und deren jedem einzelnen eigenen wissenschaftlichen Formulierung an das Studium der von der Kirche vorgelegten Glaubensquellen herantreten. Aber diese waren für sie das Richtunggebende, nicht ihr metaphysisches System. Liest man die Autoren selber, so findet man, daß ihre Hauptsorge die Übereinstimmung ihrer Lehre mit den Glaubensquellen war. In den Quästionen, in denen der hl. Thomas in seiner Summa die Gnadenlehre behandelt, sind wenige Artikel zu finden, in denen die Lehre nicht nach der Heiligen Schrift und den Vätern ausgerichtet ist. Daß diese ihm endgültig maßgebend waren gegenüber jeder Philosophie, liegt klar zu Tage. So aber auch Bonaventura und die andern großen Scholastiker. Man schaute auf die eine Norm der göttlichen Offenbarung und modifizierte das System seiner Philosophie nach der Erleuchtung, die aus dem Glauben kam. So gelangte man zu einer in den Hauptpunkten einheitlichen Gnadenlehre, die auf dem Konzil von Trient vom unfehlbaren Lehramt der Kirche her ihre Bestätigung erhielt. Den Fortschritt dieser durch den Blick auf die Offenbarung einheitlich gerichteten Bemühungen aufzuzeigen, wäre unseres Erachtens eine interessante Seite der Arbeit gewesen.

Der Verfasser scheint selber auch das Gefühl gehabt zu haben, daß bei der Menge der Probleme und der vielen sich widersprechenden Lösungen ein Fortschritt der Erkenntnis und eine Annäherung an eine einheitliche Lösung aufleuchten sollte. Aber er wagt kein Urteil über den Wahrheitsgehalt der verschiedenen Schulen und will den verschiedenen metaphysischen Systemen gegenüber vorläufig die Neutralität bewahren : « Stückwerk ist unser Wissen » (S. 38). « Erst der zweite Teil und vor allem die Rechtfertigungslehre wird Vorzüge und Schwächen jeder Richtung so gerecht als möglich aufzuzeigen und abzuwägen haben » (S. 196). Vorläufig erscheint die franziskanische Richtung von reicherer, mannigfaltigerer Entwicklung, die dominikanische als fertige, gleichbleibende Lehre ; sie wird charakterisiert als naturalistische Metaphysik, die franziskanische als personalistische Metaphysik (S. 304).

Wie über den Wert der verschiedenen Metaphysiksysteme, scheint der Verfasser auch über den Wert des ganzen metaphysischen Begriffsapparates der scholastischen Gnadenlehre sehr resigniert zu denken. Die Kirche habe ohne ihn über 1000 Jahre gelebt und segensvoll gewirkt. « Doch die geistige Kultur des Abendlandes war nun einmal in ihrer geistigen Entwicklung an diese Stelle der vertieften philosophischen Durchdringung der ganzen Weltwirklichkeit gekommen, und es war für die kirchliche Wissenschaft eine Notwendigkeit, auf dem Boden der neu erblühten artes ihre ewigen Wahrheiten darzustellen und zu klären » (S. 111). Aber an sich ginge es auch ohne diese aus der Philosophie in das eindeutige Offenbarungsgut hineingetragenen Subtilitäten. So vernimmt denn der Leser, der den bisherigen so fleißigen Ausführungen des Verfassers mit Interesse und Dankbarkeit gefolgt ist, als letzte Worte der letzten Seite des Werkes einen lobenden Hinweis auf die Theologie der (schismatischen) Ostkirche, « die die Grunddogmen der Gnaden- und Rechtfertigungslehre mit uns gemeinsam, aber keine eingehend entfaltete Gnadenlehre hat » (S. 354, Anm. 1). Folgt zur Bekräftigung noch ein Hinweis auf Jugie und Fr. Heiler. Vgl. *M. Jugie*, Theologia dogmatica Christianorum orientalium II 724 : « Unanimitas inde provenit, quod huiusmodi quaestiones independenter a quovis systemate philosophico tractaverint, et a solis Revelationis fontibus solutiones quaesierint : in quo imitandi potius ac laudandi quam culpandi nobis videntur ». Vgl. auch *Fr. Heiler*, Urkirche und Ostkirche (München 1937), S. 210-212 (ib.).

Einsiedeln. *Meinrad Benz* O. S. B.

Curiosus Tiro: Essai sur la « Détermination Exemplaire » des futurs libres. — Paris, Mignard. 142 pp.

Der pseudonyme Verfasser dieses Versuches einer neuen Lösung der schwierigen Fragen, die das Wirken Gottes im Willen des Menschen aufgibt, verwirft zuerst mit großer Energie die Aufstellungen der Thomisten und Molinisten und stellt ihnen dann *sein* System der « *Détermination exemplaire* » entgegen. Es dürfte für Interessenten genügen, kurz den Sinn dieser « Détermination » darzustellen. Gott sieht die Entscheidungen

jedes Willens unter jedem Umstand voraus nicht in seinen vorherbestimmenden Dekreten und nicht durch die scientia media, sondern in seinem eigenen Wesen, insofern dieses die vorbildliche Ursache alles Möglichen ist. So sieht also Gott in seinem Wesen als dem Spiegel alles Möglichen, zu was jeder menschliche Wille in jeder Lage sich ausschließlich durch sich selbst bestimmen *könnte*. Aus den unendlich vielen Möglichkeiten versetzt er jene, die dem Plane seiner Vorsehung entsprechen, durch sein allmächtiges Willensdekret in die Wirklichkeit. So ist das den Willen Bestimmende ausschließlich der Wille selbst, im Bereich des Verwirklichten aber ist Gott allein und ausschließlich die verwirklichende Ursache. So ist die menschliche Freiheit gleicherweise gewahrt wie die Allursächlichkeit Gottes, meint Curiosus Tiro. « En tant que *déterminations*, mes actes tiennent à moi. J'ai seul voulu cette détermination, j'en suis seul responsable ... En tant que *réalité*, mes actes viennent de Dieu. Dieu seul a voulu cette réalisation. Lui seul en répond. »

Der Verfasser glaubt, mit dieser Lösung im Einklang zu stehen mit dem hl. Thomas und sieht aus ihr mannigfaltigste Vorteile erfließen. Da aber Bestimmungen des menschlichen Willens durch den menschlichen Willen allein und ausschließlich die göttliche Allursächlichkeit aufheben und darum dem Reiche des Möglichen gar nicht angehören können, und im Bereich des Wirklichen Gott allein will und wirken soll, was mit menschlicher Freiheit nicht in Einklang gebracht werden kann, scheint der neue Weg, wie schon so viele andere, nicht gangbar zu sein.

Stift Einsiedeln. P. *Meinrad Benz* O. S. B.

Aszese und Mystik.

A. Massoulié O. P. : Méditations de saint Thomas sur les trois vies purgative, illuminative et unitive. Nouv. édit. Introduction du R. P. *Florand* O. P. — Lethielleux, Paris. 1934. 524 pp.

P. Florand O. P. hat ein verdienstliches Werk getan, indem er für die Neuausgabe der Betrachtungen seines Ordensgenossen P. Massoulié eine sorgfältige Einleitung beigesteuert hat, die ziemlich ausführliche Kunde gibt (106 Seiten !) über dessen Leben und Wirken und über Zweck und Anlaß dieser Betrachtungen. P. Massoulié (1632-1706) erscheint darin als ein tüchtiger Theologe von namhaftem Einfluß auf die Bewegung der Geister in seiner Zeit. So soll ihn Papst Innozenz XI. mit der Prüfung der Lehre des Michael Molinos und seiner Schüler betreut haben. Sicher ist, daß er als Examinator der « Maximes » Fénelons einen sehr großen Einfluß in der Richtung der Verurteilung ausgeübt hat. Seinen Eifer in dieser Angelegenheit scheint die Wahrnehmung gemehrt zu haben, daß Fénelon sich sehr befreundet zeigte mit den Jesuiten, deren Gnadenlehre und Moralsystem ihm, dem eifrigen Jünger des Aquinaten, sehr zuwider waren.

Das wissenschaftliche Hauptwerk Massoulié's ist der Gnadenlehre des hl. Thomas gewidmet und 1692/3 in Rom in zwei Foliobänden erschienen

unter dem Titel : « Divus Thomas sui interpres ». Er stellt darin die Lehre des hl. Thomas ebenso entschieden dem Jansenismus entgegen wie dem Molinismus. Aber auch auf dem Gebiete der Aszetik und Mystik suchte P. Massoulié die Lehre des Engels der Schule zur Geltung zu bringen. Er lebte der Überzeugung, daß dem Schwanken vieler Zeitgenossen zwischen Laxismus und Rigorismus, wahrer und falscher Mystik abgeholfen wäre, wenn man auch in der Aszetik und Mystik sich an die Grundsätze und Lehren des hl. Thomas anschließen würde. Damit hatte er ohne Zweifel recht, fand aber sowohl in der Gnadenlehre wie in der Aszetik und Mystik naturgemäß Anfeindung von beiden Extremen her.

Seiner aszetisch-mystischen Schriftstellerei entstammen die Werke « Traité de la véritable oraison » (1699) und « Traité de l'amour de Dieu » (1703). Das erste Werk dieser Richtung aber waren seine « Méditations de saint Thomas », die uns eben in Neuauflage vorliegen.

Das Werk bietet 31 Betrachtungen, wovon 10 über das Leben der Reinigung, 10 über das der Erleuchtung und 11 über das der Vereinigung handeln. Dem Weg der Erleuchtung und dem der Einigung sind längere Belehrungen in 11, resp. 10 Paragraphen im Sinne und Geiste des hl. Thomas vorausgeschickt. Den Betrachtungen ist dann noch beigegeben « Pratique des Vertus d'après saint Thomas », eine kurze, 31 Nummern umfassende Tugendlehre, von früheren Verfassern wohl für Dominikanernovizen bestimmt und von Massoulié umgearbeitet und ergänzt.

Bieten nun die Betrachtungen und die Tugendlehre, die uns da geboten werden, wirklich den Geist des hl. Thomas ? P. Florand selbst macht in der Einleitung zwei Vorbehalte und Massoulié übertreibt in diesem Erstlingswerk, — in den späteren Werken korrigiert er sich selbst — den Kampf gegen die Regungen des sinnlichen Begehrungsvermögens, die passiones der Scholastiker. Während der hl. Thomas dieselben, z. B. Lust, Trauer usw. als gut erklärt, wenn sie der Ordnung der Vernunft entsprechen, als böse, wenn sie ihr widersprechen (vgl. z. B. S. Th. I-II q. 34 a. 1), scheint Massoulié alle für schlecht auszugeben, nicht bloß richtige Beherrschung und Einordnung der Leidenschaften, sondern deren Vernichtung zu verlangen. Ein zweiter Mangel liegt darin, daß Massoulié, dem damaligen Stande der kritischen Kenntnisse der Thomaswerke entsprechend, oft unechte Werke des Aquinaten als echt zitiert. Besonders häufig ist das der Fall im dritten Teil der Betrachtungen, wo man über den Weg der mystischen Vereinigung besonders gern die echten Worte des hl. Thomas vernehmen würde. Der Herausgeber hat S. 510-513 die apokryphen Zitate verzeichnet und deren richtigen Ursprung, wo es möglich war, angegeben.

Immerhin entstammen auch diese unechten Zitate Werken, die in so naher Verwandtschaft mit der Lehre des Aquinaten stehen, daß sie den Gesamteindruck der Übereinstimmung mit der Lehre des hl. Thomas nicht stören können. Trotz der beiden genannten Mängel enthalten die Betrachtungen Massoulié's sowie die beigefügte Tugendlehre so überwiegend viel des Soliden und Vortrefflichen, daß die Neuauflage wohlbegründet war und auch in unserer Zeit, wo auf dem Gebiet der Aszetik und

Mystik so viel Unsolides, Verschwommenes und Oberflächliches herauskommt, als sicherer Führer sehr viel Gutes stiften kann.

Einsiedeln. P. *Meinrad Benz* O. S. B.

T. Richard O. P. : Théologie et Piété d'après saint Thomas. 2 Vol. — Lethielleux, Paris. 1935-37. 384 ; 281 pp.

Ein verhängnisvolles Übel im religiösen Leben weiter, noch gläubiger Kreise der Gegenwart ist ein gewisser Mechanismus, eine gewohnheitsmäßige Weiterübung von frommen Handlungen und Formen ohne lebendige Beteiligung des Geistes und Willens. Es fehlt das tiefere Verständnis und darum auch der wahre, gründliche Ernst im religiösen Leben. Äußere Betriebsamkeit und einseitiges Einwirken auf das religiöse Gefühl beheben den Mangel nicht. Nur eine Vertiefung und Klärung der Erkenntnis der wesentlichen Wahrheiten des geistlichen Lebens kann gründliche Hilfe bringen. Aus solchen Erwägungen heraus ist das vorliegende Werk entstanden. Es will nicht eine systematische Aszetik sein, sondern die praktisch wichtigsten Fragen des geistlichen Lebens mit dem Lichte der Theologie und zwar der Lehre des hl. Thomas durchleuchten.

Es werden folgende Gegenstände behandelt : die Gnade, der Wille Gottes, die Tugend, die Buße als Tugend, das Gebet, die Frömmigkeit, der Primat der Gottesliebe, das Leiden, Fortschritt und Vollkommenheit, der innere Friede, die Selbstkenntnis, die Vollkommenheit für Alle, die läßliche Sünde, Abneigung und Überdruß am Geistigen, der gute Einfluß, die innere Sammlung, Wohlwollen, Hochherzigkeit, Ehrfurcht.

Jede dieser Abhandlungen ist sehr geeignet für den Zweck des Verfassers, das Verständnis für das wahre, ernste geistliche Leben zu mehren und zu vertiefen. Die Forderungen an unser praktisches Verhalten gewinnen mächtig an Eindruck durch ihre so klare und einsichtige Zurückführung auf die unerschütterlichen Grundsätze der Lehre des Aquinaten. Damit ist nicht gesagt, daß das Buch nur Theologen, nicht auch Gebildeten anderer Berufe sehr nützlich sein könne. Den größten Nutzen — und Genuß — werden freilich die daraus schöpfen, die mit der Theologie des hl. Thomas vertraut sind. Ihnen sei das Werk besonders empfohlen.

Zu bedauern ist, daß, wenn Werke des Heiligen angeführt werden, sehr oft die Angabe des Fundortes fehlt. Auch besteht übergroßer Reichtum an Druckfehlern.

Einsiedeln. P. *Meinrad Benz* O. S. B.

Kirchenrecht.

Ch. Berutti O. P. : Institutiones Juris Canonici. Vol. I : Normae generales. — Marietti, Torino. 1936. 108 pp.

Der hochw. Herr Professor für Kirchenrecht an der Universität Freiburg i. Ü. beginnt mit vorstehendem Werk einen Kommentar der kirchenrechtlich in Betracht kommenden Teile des CJC. Die Arbeit soll in 6 Bänden

mäßigen Umfanges in rascher Folge vollendet werden. Der II. Band wird handeln de Personis in genere et de Clericis, der III. de Religiosis (bereits erschienen), der IV. de Rebus, der V. de Processibus, der VI. de Delictis et Poenis. Die Lehre von den Sakramenten jedoch und den gemeinrechtlichen Zensuren latae sententiae sollen der Moral und Pastoral vorbehalten werden.

Der Kommentar Beruttis nimmt dem Umfang nach eine Mittelstellung ein; er begnügt sich nicht mit bloßer Wiedergabe und erklärender Umschreibung der Canones, dehnt aber die Besprechung der einzelnen Canones auch nicht zu erschöpfenden Abhandlungen aus, wie es P. Gommarius Michiels in seiner großangelegten Codexerklärung tut. So gelingt es ihm, die 86 Canones des ersten Buches, denen Michiels zwei Bände mit zusammen über 1000 Seiten gewidmet hat, in 178 Seiten zu bewältigen. Daß dabei nicht alle Wünsche erfüllt werden konnten, ist selbstverständlich; aber das Wesentliche zum Verständnis der Canones und zu ihrer praktischen Anwendung ist geboten.

Eine kurze Einleitung gibt Aufschluß über die Natur des Rechtes und des Kirchenrechtes, über die dem Codex Juris Canonici vorangehenden Sammlungen, über das Werden und die Bedeutung dieses Codex.

Beim Kommentar selbst wird jedem Titel eine ratio ordinis, eine Aufweisung des logischen Zusammenhanges seiner Canones vorausgeschickt und so seine übersichtliche Einteilung gegeben, und dann werden die einzelnen Canones zwar knapp, aber sorgfältig erklärt, mit Beispielen beleuchtet, oft auch mit dem bisherigen Recht verglichen, überhaupt alles getan, was zur klaren Erkenntnis der disciplina vigens erforderlich erscheint. Und diese disciplina vigens ist zunächst das praktisch Wichtigste. Immerhin wäre aber, namentlich für die nachfolgenden Bände, wünschenswert, daß auf die innere Begründung der kirchlichen Gesetze aus dem Wesen und Endzweck der Kirche und auf den Weg, auf dem man zu dem heutigen Gesetz gelangte, also auf das philosophische und geschichtliche Element noch etwas mehr Rücksicht genommen werden könnte. Das Werk wird, wenn es dem Verfasser gegönnt ist, es zu vollenden, für Lehrende und Lernende ein sehr empfehlenswertes Hilfsmittel sein, um in den Geist des großartigen kirchlichen Gesetzeswerkes einzudringen.

Einsiedeln. P. *Meinrad Benz* O. S. B.

Das Naturrecht in thomistischer Beleuchtung.

Von G. M. MANSER O. P.

Art. 7.

Das Wesen des Naturrechts.

Beginnen wir mit einer gewissen Reduktion des Rechtsbegriffes, der wir dann zwei Hauptgedanken über das Wesen des Naturrechts folgen lassen, nämlich : *warum* das Naturrecht in der Menschennatur sein Fundament habe, und welches der *Sinn* dieser These sei.

« Recht » — ius —, so betonten wir bereits früher, ist ein eminent *analoger* Begriff [1] und dementsprechend auch der Begriff der « Pflicht ». Beide Begriffe haben also in verschiedenen Ordnungen nur proportionell identischen Sinn. Doch reden wir hier nur von der *philosophischen* Ordnung. Schon hier bedeutet « Recht » in einem allgemeinsten Sinne alles natürlich-sittlich Geordnete, umfaßt also die ganze natürliche Sittenlehre mit dem Naturrecht als Fundament, mit all den Pflichten gegen *Gott, sich selbst* und den *Nächsten,* somit auch die Verpflichtungen der *Gerechtigkeit,* der Justiz, die das *Recht im engeren Sinne* ausmachen. Letztere fassen wir nun genauer ins Auge, insofern sie den festen Willen besagen, jedem, also dem *anderen,* das zu geben, was ihm *schuldig* ist [2]. Hier kann bekanntlich « Recht » wieder in ganz verschiedenem Sinne genommen werden, wo aber schließlich alle Bezeichnungen auf *ein* Moment zurücklaufen, also eine wahre Reduktion stattfinden kann und muß. Daß der *Ort,* wo Recht gesprochen wird, *Gerichtshof,* von Rechtsprechen seinen Namen und Bedeutung hat, und ebenfalls der « Richter », und auch die *Rechtswissenschaft,* die über das Recht unterrichtet, leuchtet ein [3]. Wichtiger und grundlegender ist die Unterscheidung von *objektivem* oder materialem und *subjektivem* oder formalem Recht [4]. Der Name *objektives Recht* deutet schon hin auf die Sache — materia —:

[1] V. Eth. c. 2 (II 54, 20). Ib. c. 3 (II 55, 34).
[2] I-II 61, 2 ; II-II 57, 1 u. 2.
[3] II-II 57, 1 ad 1.
[4] Vgl. *Trendelenburg,* Naturrecht, S. 70-71.

das eigentliche *iustum*, das dem anderen gehört, pflichtig ist. Das begründet im anderen als Rechtssubjekt eine moralische Befugnis über die Sache, die ihm gebührt = *subjektives Recht*. Diese Befugnis über die schuldige Sache bezieht sich : α) entweder auf eine schon besessene Sache = *ius in re*, oder β) die Befugnis auf die erst zu besitzende Sache = *ius ad rem*. Es ist einleuchtend, daß das subjektive Recht das objektive voraussetzt, sonst ist es kein Recht [1]. Somit hangen alle diese Rechtsbezeichnungen vom *Rechtsobjekt* ab. Und dieses, von was hängt das ab ? Von dem gerechten *Gesetze* als ratio iusti = Grund des Pflichtigen ; denn die lex ist der Maßstab aller menschlichen Handlungen [2]. Und die positiven Gesetze ihrerseits, da sie entweder Konklusionen oder nähere Bestimmungen des Naturgesetzes sind, hangen vom *Naturrechte* als höchster natürlicher Rechtsnorm ab [3]. Das Naturrecht ist also *Norm aller natürlichen Handlungen*, aller Tugendakte, auch der Akte der Gerechtigkeit [4], und die Norm, welche Abirrungen, wenigstens mittelbar, verurteilt [5]. Damit haben wir die vollständige Reduktion der verschiedenen Rechtsbegriffe auf den Grundbegriff : erstlich läuft alles auf das objektive Recht zurück, dann dieses auf das Gesetz, endlich alle Gesetze auf das Naturrecht.

Folglich ist das Naturrecht in der philosophischen Ordnung, d. h. in der nichtgeoffenbarten, die **höchste Rechtsnorm** aller sittlichen und rechtlichen Handlungen ! [6] Damit tritt nun die rationelle Menschennatur ins Zentrum der ganzen Naturrechtslehre. Da das Naturrecht oder Gesetz eben das Recht der menschlichen Natur oder Wesenheit ist, wie der Name besagt, ist die rationelle Menschennatur, *allerdings in ihrer Beziehung zum ewigen göttlichen Gesetze*, die höchste Norm, der höchste Maßstab alles sittlich rechtlichen Handelns der ganzen Sittenordnung. *Warum ? In welchem Sinne ?* Das sind die beiden Hauptfragen, die hier zu erörtern sind.

1. Warum ist die Menschennatur sittliche Norm und daher Grundlage des Naturrechts ?

Die aufgestellte These wurzelt in einer herrlichen *Tradition*, die wir hier zuerst berühren. Wir haben die Grundlinie dieser Tradition, die von Sokrates ausging, schon früher erwähnt. Wir erwähnten auch

[1] I-II 95, 2 ; II-II 60, 5 ad 1.
[2] I-II 90, 1 ; ib. 2 ; ib. 4.
[3] I-II 95, 2.
[4] I-II 94, 3.
[5] II-II 85, 1 ad 1.
[6] I-II 71, 6 ad 4.

wie schon *Aristoteles* in seiner herrlichen nikomachischen Ethik die Menschennatur zur Quelle der sittlichen Ordnung machte [1]. Von den Modernen haben Trendelenburg [2] und der eminente Historiker Ed. Zeller [3] ihn ganz richtig im genannten Sinne interpretiert und ihm zugestimmt. Ihm folgte *Tullius Cicero*, der die rationelle Natur im Menschen, die ihn vom Tiere unterscheidet, als das Erhabenste feierte : « decorum id esse, quod consentaneum sit hominis excellentiae in eo, quo natura eius a reliquis animantibus differat » [4]. Man hat behauptet, *Thomas* hätte selten ausdrücklich die Menschennatur als Quelle des Naturrechts hervorgehoben. Wir bemerken dazu, daß er da, wo er ex professo vom Naturrechte redet, mehr als 6 mal die natura humana als Grundlage hervorhebt [5], und daß er in III. C. G. c. 129, wo er Gründe für die Existenz des Naturrechts anführt, hauptsächlich von der dem Menschen eigentümlichen Natur ausgeht. Häufig redet er von dem rationellen Teile der menschlichen Natur, da dieser, die andern Prinzipien enthaltend, in unserer Frage maßgebend ist. Im gleichen Sinne ist auch einfach die Rede von der *Seele* oder auch der *Form* des Menschen [6]. Selbstverständlich ist die ratio humana nur insofern richtiger Maßstab, als sie von der Realität der Dinge [7] und der göttlichen Ratio abhängt [8]. Die gleiche Stellungnahme haben wir bei Card. *Cajetan* [9], bei *Lessius* [10]. Die gleichen Pfade wandelt die große Phalanx der spanischen scharfsinnigen Theologen : *Vasquez* [11], *Dominicus Soto* [12], *Franciscus Victoria* und *Suarez* [13]. Die Relectio X des Victoria interessiert uns besonders. Über den Mord handelnd, bekämpft er mit zahlreichen Argumenten die irrige Ansicht, wie wenn die Menschennatur an sich das Übel, « malum » wollen und daher nicht Maßstab des Guten sein könnte [14]. Neben noch anderen, gehörten auch die beiden Lugo,

[1] I. Eth. c. 7 u. c. 13.
[2] Naturrecht auf dem Grunde der Ethik, S. 38.
[3] Vorträge und Abhandlungen, 3. Sammlung, S. 183.
[4] De offic. I c. 27.
[5] I-II 91, 2 ; 92, 2 ; 94, 3 ; 94, 5 ; Comm. in V. Eth. lect. 12.
[6] Comm. in I. Eth. lect. 10 u. 12.
[7] I-II 19, 3.
[8] Ib. a. 4.
[9] Comm. in I-II 94, 1 (Ed. Leonina).
[10] Tract. de iustitia, Sect. I c. 2 dub. 6.
[11] « Prima regula est natura ipsa rationalis, quatenus rationalis ». In I-II disp. 58 c. 2.
[12] De iure et iust. l. 1 q. 4 a. 1 u. 3.
[13] De legibus l. 2 c. 5 n. 9 u. 14.
[14] Relectiones tredecim ; Rel. X n. 3 (Ed. Ingolst. 1580).

Johannes und Franciscus, hieher [1]. Typisch ist es vielleicht, daß selbst *Hugo Grotius* unsere These noch in eine neue Zeit hinüberrettete [2].

Den inneren *theoretischen* Gründen, die für die rationale Menschennatur als höchste sittliche Norm sprechen, werden wir den tiefsten und allgemeinsten, der eigentlich der Grund der Gründe ist, vorausschicken.

Die Menschennatur ist real dasselbe wie die **Menschenwesenheit.** Die Wesenheit ist aber in jeglichem Dinge, wie früher betont, der Maßstab des dinglichen Totalseins. Im Menschen muß also die Wesenheit Maßstab der sittlichen Tätigkeit sein [3].

Klarer wird der soeben gegebene Grund sofort, wenn wir zweitens sagen : die sittliche Tätigkeit ist offenbar eine **menschliche,** ja eine dem Menschen als solchen eigene Tätigkeit, ansont käme sie hier gar nicht in Betracht. Nun aber gilt da das allgemein unleugbare Axiom : die dem Dinge eigentümliche Tätigkeit folgt seiner Natur und aus seiner Natur : « Propria operatio uniuscuiusque ipsius naturam sequitur » [4]. Also kann nur die Menschennatur nächster Maßstab der sittlichen Tätigkeit sein.

Dasselbe kommt uns klar zum Bewußtsein, wenn wir das innere Wesen der **Sittlichkeit** selbst ins Auge fassen. Sittliches Handeln bedeutet ohne Zweifel *rationell freies Handeln* im Hinblick auf das höchste Ziel. Das durch freies Handeln erreichbare Ziel setzt aber offenbar innerlich notwendig die vernünftig freie Menschennatur als Quelle und Maßstab voraus, da gerade sie und nur sie das Allgemeingut, das nur in Gott verwirklicht wird, erkennt und vermöge ihrer Wahlfreiheit die Mittel zum Ziele frei zu wählen vermag.

So die Frage gelöst, leuchtet es auch ein, wie nur die Menschennatur, als eine höchste sittliche Norm, alle die notwendigen **Eigenschaften** besitzt, die eine solche höchste Norm besitzen muß. Sie ist die *erste* Norm, die mit jedem Menschen ins Dasein tritt, und daher auch der *allgemeinste* Maßstab, der *immer* und *überall* und *jeden* Menschen in allen seinen Tätigkeiten führt. Sie ist aber auch eine *tiefste* Norm, weil sie das Sittlich-Menschliche überhaupt konstituiert !

[1] Vgl. *Cathrein*, Moralphil. I 237.

[2] « Ius naturale est dictamen *rectae rationis*, indicans actui alicui ex eius convenientia aut disconvenientia cum ipsa natura rationali inesse moralem turpitudinem ». De iure belli et pacis, l. 1 c. 1 § 10.

[3] I-II 18, 2.

[4] III. C. G. 129.

Logisch folgt daher aus dem Gesagten auch, daß, obzwar von den Einzeltugenden jede ihr Eigensein besitzt, ohne Menschennatur und folglich ohne Naturrecht es überhaupt in der rein natürlichen Ordnung gar keine Tugend geben würde. Wir haben im Naturrecht den Maßstab der **Tugend an sich**[1]. Ohne Gesetz keine Tugend, ohne Naturgesetz kein Gesetz! Wiederum logisch aus dem Gesagten folgt, daß die vernünftige Menschennatur, als recta ratio, auch zunächst der höchste Maßstab des Unterschiedes vom **sittlich Guten** und **sittlich Bösen** sein muß. Je nachdem die sittlichen Handlungen mit der Menschenvernunft als Abbild der göttlichen Ratio übereinstimmen, oder ihr widersprechen, oder zu ihr indifferent sind, haben wir das *sittlich Gute an sich*, oder das *sittlich Böse an sich*, oder die *Indifferenz* in der Tätigkeit: « In actibus autem *bonum* et *malum* dicitur per comparationem ad *rationem*, quia ... bonum hominis est sec. rationem esse; malum autem, quod est praeter rationem: unicuique enim rei est bonum, quod convenit ei sec. suam formam; et malum, quod est ei praeter ordinem suae formae: patet ergo, quod *differentia boni et mali* circa obiectum considerata comparatur *per se ad rationem* scl. sec. quod obiectum est ei *conveniens* vel *non-conveniens:* dicuntur autem aliqui actus humani vel morales, sec. quod sunt a *ratione.* Unde manifestum est, quod *bonum* et *malum* diversificant speciem in actibus moralibus; differentiae enim per se diversificant speciem »[2].

So wird die vernünftige Menschennatur in Übereinstimmung mit der ratio divina auch zur höchsten **Einheitsnorm** aller sittlichen Tätigkeiten, die entweder nach ihrem *Objekte*[3], oder *Ziele*[4], oder den *Umständen*[5] als sittlich *Gutes* oder *Schlechtes* oder *Indifferentes*[6] beurteilt werden müssen. Damit ist auch gesagt, daß es im Thomismus einen gewissen Relativismus[7] gibt, der dennoch kein « Moralrelativismus » ist. Das sittlich Gute der Handlung, das immer von der Vernunft gemessen wird, ist immer ein bonum relativum, da ein und dasselbe, je nachdem es von der Vernunft nach *dem* oder *jenem* gemessen wird, gut oder bös sein kann. So ist die sexuelle Verbindung in der gesetzlichen Ehe gut, im Ehebruch bös, sogar etwas an sich *Böses*[8].

[1] I-II 94, 3.
[2] I-II 18, 5; u. ad 1 u. 2; 18, 8.
[3] I-II 18, 2.
[4] Ib. 18, 4; u. 6.
[5] Ib. 18, 3.
[6] Ib. 18, 8.
[7] I-II 18, 2 ad 2.
[8] Ib. 18, 5 ad 3.

2. Der innere Sinn des Naturrechts.

Suchen wir zuerst durch einige Vorbemerkungen in der Form von Präzisierungen dem innersten Wesen des Naturrechts näherzurücken, wobei auch früher Gesagtes nicht unerwähnt bleibt. Die derzeitigen Kontroversen beweisen, daß das nicht unnötig ist.

1. Gewiß ist das Naturrecht ein **Gesetz,** aber eigener Art. Es hat nichts zu tun mit den rein *empirisch-physikalischen Gesetzen* der experimentalen Wissenschaft, die nur Erscheinungsreihen angehen und keine innere Notwendigkeit enthalten, da sie nicht quidditativ sind, sondern nur *tatsächliche* Verhältnisse aufzeigen. Das hat Prof. Burckhardt in Bern, wie früher gesagt wurde, richtig und scharf betont [1]. Die ganze Welt gehört in ihrer rein *positiven Gestaltung*, die auch eine ganz andere sein könnte, ins rein empirische Gebiet hinein. Wer daher auf diesem Gebiete von Naturrecht spricht, oder auch die Galileifrage mit Naturrecht in Beziehung bringt, weiß überhaupt nicht, was Naturrecht ist. Letzteres ist eminent *quidditativ*, nicht bloß quantitativ. Aber selbst von den *naturphilosophischen* Gesetzen der Natur, die abstraktiv von den Körperwesenheiten ausgehen, unterscheidet sich das Naturrecht. Wenngleich jene Wesensgesetze sind, so beziehen sie sich doch nicht auf ein *rationales* Wesen, wie der Mensch ein solches ist, der durch Vernunft und freien Willen in gewissem Grade *Selbstgesetzgeber* und *Selbstleiter* seiner Tätigkeit ist [2]. Damit hat das Naturrecht im engeren Sinne auch nichts zu tun mit dem *tierischen* Leben [3].

2. Eine weitere Präzision ist notwendig bezüglich des Begriffes: **Natur.** Auch er ist an sich wieder eminent vieldeutig [4]. Sozusagen alle philosophischen Richtungen reden von « Natur » und daher häufig von Naturrecht in einem ganz anderen Sinne als wir hier.

I. Der Begriff « Natur » wird hier in *realistischem* Sinne genommen insofern der Begriff durch *Abstraktion* aus der Erfahrung geschöpft wird. Wer dem Begriffe mit Kant und St. Mill nur subjektiven phänomenalistischen Sinn gibt, also ihn nur auf Erscheinungskomplexe anwendet, kommt nie zum Naturrecht in unserem Sinne. Die Menschen-

[1] Walter Burckhardt ist sonst Gegner des Naturrechts. Gegen ihn schrieb vortrefflich Dr. *Burkhard Mathis* O. M. Cap. in seinem Buche « Rechtspositivismus und Naturrecht » (Schöningh 1933), S. 28 ff.

[2] I-II 91, 2 ad 3; 95, 5.

[3] I-II 91, 2 ad 3.

[4] Vgl. *Eisler*, « Natur ».

natur muß als *reale Wesenheit* des Menschseins und Prinzips der realen Tätigkeiten aufgefaßt werden [1]. Daß diese Fassung die Abstraktion notwendig voraussetzt, ist wahr. Aber ohne Abstraktion gibt es nicht bloß keine Metaphysik, sondern auch keine Jurisprudenz, sagen wir, keine ersten sicheren Beweisprinzipien, also überhaupt kein sicheres Wissen. Insofern ist das Geheul gegen abstraktives Wissen einfach einfältig!

II. Folglich hat Naturrecht in unserem Sinne auch nichts zu tun mit einem Naturrecht, das auf dem Mythos der Nation oder Rasse begründet wäre [2].

III. Weiter sei betont, daß wir in dem metaphysisch gefaßten Naturrechte die **Ganznatur** des Menschen in der Unterordnung des Niedrigeren unter das Höchste, das « Vernünftige » als Grundlage betrachten [3]. Das will sagen: das vegetative und animalische Leben, das Erkennen und Wollen, individuell und sozial genommen in der Unterordnung unter das *Vernünftige*, gehören zur Menschennatur. Die Geschichte beweist, wie oft in der Fassung des Naturrechts gegen diesen Punkt durch Einseitigkeit gesündigt wurde. So war der *individualistische Eudaimonismus* der Materialisten aller Zeiten ebenso einseitig wie der *Sozialeudaimonismus* eines August Comte, Stuart Mill und Paulsen. Dasselbe gilt von dem sog. *Kulturfortschrittsprinzip* W. Wundts. Die einen berücksichtigten einseitig das Individuum, die anderen nur die Gemeinschaft [4]. Dasselbe gilt vom Vernunftrecht im Sinne der Aufklärung des 17. und 18. Jahrhunderts [5]. Nicht in der Vernunft als Fähigkeit liegt das wahre Naturrecht — sie verkündet es nur durch die ersten Prinzipien —, sondern in der *rationalen Menschennatur als Seinsprinzip* und Herrscherprinzip der ganzen Natur, abhängig von der objektiven Wahrheit. Welch fatale Folgen die Einseitigkeit haben kann und muß, haben die alten und modernen Hedonisten mit Hobbes, Rousseau und den Darwinisten bewiesen, die, gestützt auf Naturrecht, die scheußlichsten Verbrechen, wie Blutschande, Kannibalismus, Auffressen der alt gewordenen Eltern rechtfertigten. Man kann sich, sagt A. M. Weiß, kaum einen Greuel denken, der nicht aus der Natur gerechtfertigt worden wäre [6].

[1] I 39, 2 ad 3.

[2] Vgl. Dr. *Hans Nawiasky*, Allgemeine Rechtslehre als System der rechtlichen Grundbegriffe (Benziger 1941), S. 24.

[3] I 77, 4; I 78, 1.

[4] Vgl. *Cathrein*, Moralphil. I 155 ff.; 246.

[5] Vgl, *Nawiasky*, das.

[6] Apol. 4, I 195.

Im Lichte des aristotelisch-thomistischen Naturrechts ist es kaum begreiflich, wenn Nawiasky sagt : das Naturrecht sei gewissermaßen *vormenschlich* und *übermenschlich ;* « es stammt aus der Natur selbst » [1]. Und wieder : es könnte mit dem positiven Rechte kein System bilden, weil es eine andere « Substanz » zum Gegenstande hätte [2]. Eben deshalb ist unser Naturrecht sehr menschlich, weil es, von der realen Menschennatur, vom Rationalen ausgehend, rationell fortschreitend, rationelle Resultate erzielt.

Damit sind wir nun bei der Hauptfrage auf der Suche nach dem innersten Sinne des Naturrechts angekommen. Wir wollen dem Leser auch gleich den Plan des weiteren Vorgehens nahelegen.

Verstand und Wille künden uns das Naturrecht an. Daher die erste Frage : *wie steht das Naturrecht zu Verstand und Wille ?* Die tiefere ratio formalis des Naturrechts *liegt in unserer rationalen Natur.* Hierüber an zweiter Stelle. Letztinstanzlich ist das Naturrecht in der *göttlichen Ratio* verankert. Davon an dritter Stelle.

a) *Naturrecht und Verstand und Wille.*

Wir berühren schon hier eine geschichtlich berühmte Streitfrage.

Schon Otto von Gierke unterschied diesbezüglich drei verschiedene Ansichten : nach den einen gehört das Naturrecht seiner Substanz nach — so drückt er sich aus — *nur dem Verstande an* ; nach einigen hängt es *nur vom Willen ab,* nach anderen von *Verstand und Wille* [3]. Lange vor Gierke hat schon Suarez Anhänger der drei Richtungen aufgezeigt [4]. Die Zugehörigkeit der verschiedenen Anhänger zu den drei Ansichten wurde nicht immer im gleichen Sinne entschieden. Es hat auch keinen Sinn, darüber lang zu streiten. Sicher gehören alle Voluntaristen, wie Ockham, Peter d'Ailly, Gabriel Biel (Gierke [5] und Suarez [6] zitierten sie) zu den Anhängern des bloßen Willens. Soto, Leibniz und Vasquez sollen nur für den Verstand eingetreten sein. Thomas selbst wird bald zur zweiten, bald wieder zur dritten Ansicht gerechnet [7]. Unseres Erachtens liegen Mißverständnisse vor. Selbstverständlich lehnen wir die voluntaristische Ansicht ab. Unseres Er-

[1] Das. 24. Trotz all dem gibt *Nawiasky* zu (25), daß es Fälle gibt im Völkerrecht, wo naturrechtliche Prinzipien in das positive Recht übernommen wurden. Das nennt er dann eine Denaturierung des Naturrechts !

[2] Das. 24.

[3] Johannes Althusius von *Otto v. Gierke* (1913), S. 73 [44].

[4] De legibus, l. 1 c. 5 n. 1 ss.

[5] Ib.

[6] Ib. c. 5 n. 8.

[7] *Gierke*, ib.

achtens tragen beide: *Verstand und Wille*, zur Substanz des Naturrechts bei, aber verschieden. Der Verstand spielt dabei die führende Rolle und konstituiert das Naturrecht formell; der Wille ist geleitet vom Verstande, aber bewegend unter der Leitung des Verstandes, von dem er also determiniert wird, in ordine formae, und verhält sich also materiell. Wir erklären uns noch genauer, da die Terminologie dem Leser neu erscheinen möchte.

a) Wir sagten soeben: der Verstand spielt beim Naturrechte die **formelle** Rolle [1]. Das will sagen: er ist leitend, weil *Lichtträger*.

Das geht schon klar hervor aus dem, was wir oben sagten: Was « Gut » und « Böse » ist, wird von der recta ratio, also dem Verstande, gemessen, und auch der Wille ist gut und bös, ja nachdem er mit der recta ratio übereinstimmt oder nicht [2]. Da nun das Naturrecht in der natürlichen Ordnung die oberste Norm zur Unterscheidung von Gut und Bös ist, muß in ihm der Verstand, die recta ratio, die *erste, führende*, lichttragende Rolle spielen, d. h. sein Beitrag gibt dem Naturrecht das « Formelle », wodurch es überhaupt « Recht » ist.

Das Gleiche erhellt auch aus dem Begriffe des *Gesetzes*. Thomas hat von der lex eine Definition gegeben, die nicht allein Soto bewunderte [3], sondern die auch der gelehrte Spanier Balmes mit den höchsten Lobsprüchen feierte [4]. Thomas definiert das Gesetz als: « ordinatio rationis ad bonum commune ab eo, qui communitatis curam habet promulgata » [5], also: eine Hinordnung der Vernunft zum Gesamtwohl, erlassen und bekanntgegeben von dem, der die Obsorge für die Gemeinschaft hat. Das was hier uns besonders interessiert, liegt in den Worten « ordinatio rationis ». Damit drückt das Gesetz aus seinem innersten Wesen den *Maßstab* der Tätigkeit und die Leitung derselben aus [6]; eine « *Regel* », nach welcher, wie Soto sagt, Recht und Unrecht gemessen werden, ein « Herrschen » in der Tätigkeit zum Ziele [7]. Alles das steht offenbar und nach allgemeiner Auffassung nur der Vernunft zu. Damit liegt auch im Gesetze, wie wieder Balmes sagte, der *Schutzwall gegen Willkür* und Tyrannei [8], steht das wahre Gesetz

[1] So bezeichnet *Thomas* die Aufgabe des Verstandes als eine formelle, I-II 9, 1.
[2] I-II 34, 4; ib. 90, 1 ad 3.
[3] De iustitia et iure q. 1 a 1 (Ed. Venet. 1684).
[4] Vgl. *Gonzalez*, Philosophie des hl. Thomas von Aquin (Übersetzung von Nolte), III 365.
[5] I-II 90, 4. [6] I-II 90, 1. [7] Ib.
[8] « Lex tyrannica, cum non sit secundum rationem, non est simpliciter lex, sed magis est quaedam perversitas legis ». I-II 92, 1.

dem gefährlichen Satze : « quod principi placuit, legis habet vigorem » gegenüber [1].

Gilt nun das Gesagte von jedem Gesetze, so gilt es a fortiori von dem Gesetze aller Gesetze, dem Naturrecht. Die eminente lichttragende Rolle, welche die ratio humana hier spielt, wird uns sofort klar, wenn wir daran erinnern, daß nur der Verstand dem Willen sein natürliches Ziel, das bonum commune, aufzeigt [2], daß er auch bei der Wahl der Mittel zum Ziele nicht allein uns allgemein belehrt, welches bona particularia sind [3], sondern bei der Einzelwahl — electio — in seinem iudicium practicum uns ein bestimmtes wählbares Gut vorschlägt [4]. So spielt der Verstand beim Naturrecht führende, leuchtende Rolle !

b) Dessenungeachtet, so scheint es uns, spielt auch der Wille als zweites Prinzip, dem Verstande folgend und von ihm geleitet und determiniert — also **materiell** — eine substanzielle Rolle zur *Konstituierung* jedes Gesetzes und daher auch des Naturrechts. Als Gründe führen wir folgende an :

1. Das Naturrecht liegt, wie oben betont, in der *Ganznatur* des Menschen, und zwar in der Unterordnung des niedrigen Menschen unter den höheren, d. h. den rationellen. Zu letzterem gehört nun offenbar nicht bloß der Verstand, sondern auch der Wille, der nur im freien Menschen das abstrahierte bonum in communi notwendig anstrebt — bei keinem tierischen Wesen ist das der Fall —, und in der freien Wahl der Mittel — electio — zum Ziele, sogar der ratio gegenüber *entscheidend* ist — wiederum im Unterschied vom Tier. Hier haben wir bekanntlich den *thomistischen Primat des Willens* [5]. Alles das ergibt sich aus der rationalen Natur des Menschen, die Grundlage des Naturrechts ist [6].

2. Gewisse Thomisten [7], mit den extremen Intellektualisten, betonen allerdings, daß schon in der bloßen Vorschrift des Verstandes in der praktischen Ordnung bereits eine « *intimatio* », eine notwendige *Hinordnung* zum Handeln, ein Befehl enthalten sei. Daß eine solche

[1] I-II 90, 1 ad 3 ; vgl. *Gonzalez*, l. c. 370.

[2] I 82, 3 ; IV. Sent. dist. 33 q. 1 a. 1.

[3] I-II 17, 1 ad 2.

[4] I-II 13, 6.

[5] *Manser*, Wesen des Thomismus, S. 178 ff.

[6] Bei Suarez hat diese Rolle des Willens sogar einen übertriebenen Einfluß gehabt, sodaß er der voluntaristischen Ansicht den Vorzug gibt. De legibus, l. 1 c. 5 n. 24.

[7] Vgl. *Billuart*, Summa S. Thomas, tract. De legibus, Diss. I a. 1.

Hinordnung enthalten ist im *Befehle* — imperium — des Verstandes, leugne ich nicht. Aber woher kommt sie, wenn nicht *vom Willen*. Wie denkt hierüber Thomas von Aquin, wenn er I-II 90, 1 ad 3 sagt : « Dicendum, quod ratio habet vim movendi a voluntate ... ex hoc enim, quod aliquis vult finem, ratio imperat de his, quae sunt ad finem ; sed voluntas de his quae imperantur, ad hoc quod legis rationem habeat, oportet, quod sit aliqua ratione regulata : et hoc modo intelligitur, quod *voluntas principis habet vigorem legis :* alioquin voluntas principis magis esset iniquitas quam lex »[1]. Hier hat Thomas beide Prinzipien : *Verstand* und *Wille*, in ihrer Unterordnung, insofern sie das Naturrecht wesenhaft konstituieren, hervorgehoben, der Verstand formell, der Wille materiell, ähnlich wie Seele und Leib das Wesen des Menschen konstituieren.

Damit verwechseln wir durchaus nicht : « Gesetz » und *Gesetzesausführung*, executio. Daß letztere eminent vom Willen abhängt, leuchtet jedermann ein. Die tatsächliche Ausführung des Gesetzes gehört aber durchaus nicht zum Wesen des Gesetzes, denn Recht ist Recht, ob es tatsächlich ausgeführt wird oder nicht. Wir behaupten aber hier mehr : nämlich, daß der Wille des Legislators *zur Ausführung* zum Wesen des Rechtes und Gesetzes gehört, freilich unter Leitung des Verstandes. Ein Gesetz ohne den Willen des Gesetzgebers zur Ausführung ist überhaupt keine Norm *zum Handeln*, also kein Gesetz in der praktischen Ordnung, keine Norm in ordine agendi[2]. Gott, der höchste Legislator, will offenbar notwendig die Erfüllung der lex aeterna[3] und damit auch der lex naturalis, wie Jaccoud trefflich hervorgehoben : « La loi naturelle est fondée d'abord sur l'intelligence divine, qui la définit, sur la volonté divine, qui l'impose »[4]. Dasselbe gilt für jeden Legislator. Ohne den Willen zur Erfüllung hat kein Erlaß Gesetzescharakter für die praktische Ordnung. Daher die begründete Redeweise : « das » und « das » lag nicht in der Absicht und dem Willen des Gesetzgebers, also ist es nicht maßgebend. Beide also : Verstand und Wille konstituieren das Gesetz und daher auch das Naturrecht.

[1] Dasselbe sagt er in I-II 17, 1, wo der berühmte Satz sich findet : « quod hoc ipsum quod ratio movet imperando, *sit ei ex virtute voluntatis* ». Sehr klar äußert sich *Thomas* darüber I-II 97, 3 : « Omnis lex proficiscitur ex ratione et voluntate ».

[2] Vgl. Das Wesen des Thomismus, S. 178 ff.

[3] Das sagt *Thomas* ausdrücklich I-II 97, 3.

[4] Droit nat. chez saint Thomas, S. 36.

b) Die Menschennatur als tiefere Grundlage.

Merkwürdige Erscheinung ! Man proklamiert die rationale Menschennatur als Grundlage des Naturrechts, spricht aber dann nur von seinen *ersten Prinzipien*, ohne auf die Menschennatur selbst zurückzugehen. Mit anderen verlegt *Odon Lottin* das Naturrecht ausdrücklich in die obersten Prinzipien selbst : « La loi naturelle consiste dans les jugements primordiaux de l'ordre moral ; la syndérèse en est l'habitus »[1]. Ähnlich redet sogar der ausgezeichnete Jaccoud : « Nous définissons le Droit naturel en soi et objectivement : l'ensemble des devoirs et des droits inhérents à l'homme, en suite de sa nature d'être doué de raison ou de personne »[2]. Jaccoud bestreitet es sogar, wie wenn die rationale Menschennatur Grundlage im eigentlichen Sinne mit verpflichtender Kraft — force — des Naturrechts wäre[3]. Aber wie können wir in diesem Falle von Naturrecht und naturrechtlichen Pflichten reden ? Eine Klärung ist da notwendig !

Wir leugnen gewiß nicht, daß jene ersten Prinzipien, z. B. das Gute ist zu wollen, nicht naturrechtlich seien. Aber sie sind nicht das *Naturrecht selbst*, sondern schon ein *Ausfluß* desselben. Jede Vielheit läuft wurzelhaft auf eine Einheit zurück[4]. Jenes Einheitsprinzip liegt zunächst in der Menschennatur, in ihrem *rationalen Sein*, aus dem die Vielheit der obersten Prinzipien als Tätigkeitsnormen hervorgehen, ganz nach dem Axiom : « Operatio sequitur esse »[5]. Die Menschennatur in ihrem rationalen Sein als Abbild der göttlichen Ratio und, wie Thomas sagt, als Eigengesetzgeberin im gewissen Grade[6] ist also *ihrem Sein* nach — ontisch — wirkliche verpflichtende Grundlage des Naturrechts. Das betonen wir dem hochgeschätzten Jaccoud gegenüber. Wir bewegen uns hier überall in der **Seinsordnung**, die jeder Tätigkeit vorausgeht : weil der Mensch seiner Natur und Wesenheit nach ein vernünftiges Lebewesen ist, muß er *seinsgemäß* hingeordnet sein, durch den Verstand das bonum commune als Ziel abstraktiv zu erkennen, sodann durch den Verstand geeignet sein, die Proportion der Mittel zum Ziele abzumessen ; zweitens ist der Mensch aus seinem vernünftigen Wesen *seinsgemäß* hingeordnet, durch seinen Willen nicht

[1] Ib. S. 70, 71, 73.
[2] l. c. S. 14.
[3] Das. S. 37.
[4] I-II 17, 4.
[5] I 65, 2 ; vgl. hierüber das prächtige Buch von *E. Welty*, Gemeinschaft und Einzelmensch, S. 87.
[6] I-II 91, 2 ad 3.

allein die niedrigen Mächte zu beherrschen, sondern das bonum commune als Ziel anzustreben und die Mittel zum Ziele zu wählen [1]. So offenbart sich das Naturrecht als ontischer **Naturdrang, Naturtrieb** oder **Impuls** der *rationalen Natur*, der allen Naturbestrebungen, allen *Potenzen* und *Habitus* und *Tätigkeitsaktus*, allen Erkenntnis- und Willensprinzipien zugrunde liegt, von ihnen also vorausgesetzt wird. So das Naturrecht *entitativ* aufgefaßt, d. h. insofern es in dem *Sein* der vernünftigen Menschennatur liegt, leuchtet es ein, wie Thomas diese lex einfach der « naturalis inclinatio » des Menschen gleichsetzen kann [2], die ontisch auch im Kinde vorhanden ist [3]; als etwas bezeichnet, was *per se inest* [4], die erste Hinordnung zu unseren Tätigkeiten überhaupt [5]; oder wieder : « uns innewohnend », wie die Unsterblichkeit der Seele [6], oder, um mit Victoria zu sprechen, die in uns ist wie die Anlage zum Lachen, « die risibilitas » [7]. Auch Suarez nennt sie eine vis naturae [8]. Soto ist vor allem bestrebt, die lex naturalis von der *Synderesis* scharf zu unterscheiden. Letztere ist der Habitus der obersten Moralprinzipien, während die lex naturalis schon für die Erkenntnis jener Prinzipien vorausgesetzt wird [9]. So haben wir auch nach Thomas drei Begriffe wohl zu unterscheiden : die *Synderesis* ist der Habitus der ersten praktischen Prinzipien [10]; das *Gewissen :* « Conscientia », wendet sie auf den Einzelfall an [11]; das *Naturrecht* oder Gesetz wird für alles das schon vorausgesetzt, aber hält die ersten Prinzipien fest, bald aktuell, bald habituell [12].

Also liegt die tiefste *ratio formalis* des Naturrechts in der *Seinsordnung*, zunächst in dem Sein der vernünftigen Menschennatur, dann im Sein der göttlichen Ratio, deren besonderes Abbild die menschliche Ratio ist. In diesem Sinne muß die Definition des hl. Thomas vom Naturrecht verstanden werden : « Lex naturalis nihil aliud est, quam conceptio homini indita, qua dirigitur ad convenienter agendum in

[1] IV. Sent. dist. 33 q. 1 a. 1.

[2] « In ipsa participatur ratio aeterna per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem » (I-II 91, 1). Dasselbe I-II 94, 2 ad 2, 3, 4, 5; IV. Sent. dist. 26 q. 1 a. 1; II-II 108, 2.

[3] I-II 94, 1; dazu *Soto,* De iustitia et iure, l. 1 q. 4 a. 1.

[4] I-II 10, 1.

[5] I-II 91, 1 ad 2. [6] I-II 94, 1 ad 1.

[7] « Naturale ergo est illud, quod per se convenit, ut risibilitas est naturalis et rationalitas, quia per se homini adhaeret. Sic dicitur ius naturale, quia per se est ius et ex se ». Comm. in II-II 57 a. 1 (Ed. Beltrán de Heredia O. P., 1934).

[8] De legibus, l. 2 c. 5 n. 9 u. 14.

[9] De iure et iustitia, l. 1 q. 4 a. 1.

[10] I 79, 12; I-II 19, 5. [11] I 79, 13 [12] I-II 94, 1.

actionibus propriis »[1] = ein dem Menschen innewohnendes Richtmaß (Fassung) für alle seine ihm eigenen Tätigkeiten.

Es ist absolut verfehlt, jene angeborene « Conceptio » oder auch jene anderen Ausdrücke « impressio » — Einprägung — und « infusio » — Eingießung —, die Thomas vom Naturrecht gebraucht[2], im Sinne einer bloßen *Tätigkeit* Gottes zu deuten. Sie haben ontischen Sinn, d. h. sie beziehen sich ureigenst auf die *Seinsordnung*, genauer : auf die Wesenheit als Seinsabdruck der göttlichen Wesenheit, der göttlichen Ratio[3]. Gemeint wird mit all diesen Ausdrücken : **das von Gott empfangene, eminent gottähnliche rationale Sein der Menschennatur als Eigenprinzip all ihrer eigentümlichen zielbestimmten Tätigkeiten**[4]. Somit hangen Verstand und Wille, die uns das Naturrecht *tätig offenbaren*, von etwas viel Tieferem, der rationalen Menschennatur ab, in der folglich erst die tiefere *ratio formalis* des Naturrechts liegt und wovon es auch den eigentlichen Namen « *Naturrecht* » besitzt. Indes gibt es noch eine tiefste Grundlage, die Ratio divina selbst, welcher die rationale Menschennatur nachgebildet ist.

c) *Die tiefste, letzte Grundlage des Naturrechts.*

Es liegt durchaus kein Widerspruch darin, daß wir über der Menschennatur noch eine tiefere, letzte Grundlage des Naturrechts suchen ; denn alles Geschöpfliche hat zwar *Eigensein* und eigene Definition, findet aber doch nur in der prima causa die endgültige Erklärung. Das betonen wir pantheistischen Allüren gegenüber.

Im Gegenteil ! Die Vernunft verlangt noch ein über der Menschennatur liegendes, höchstes Prinzip des Naturrechts.

Der Versuch des Hugo Grotius und späterer Rationalisten, das Naturrecht von jedem höheren göttlichen Gesetze unabhängig zu machen, war ein Irrweg[5]. Er bedeutete einen Bruch mit der teleologischen Weltanschauung. Obgleich gläubig, stand Grotius im Gegen-

[1] IV. Sent. dist. 33 q. 1 a. 1.

[2] IV. Sent. dist. 33 q. 1 a. 1 ; I-II 91, 2.

[3] I-II 71, 6 ad 4 ; I-II 100, 8 ad 2.

[4] « Sicut autem in rebus agentibus ex necessitate naturae sunt principia actionum *ipsae formae*, a quibus operationes propriae prodeunt convenientes fini, ita in his, quae cognitionem participant, principia agendi sunt cognitio et appetitus ; unde oportet, quod in *vi* cognoscitiva sit *naturalis conceptio* et in vi appetitiva *naturalis inclinatio*, quibus operatio conveniens ... reddatur competens fini ». IV. Sent. dist. 33 q. 1 a. 1.

[5] *Weiß*, Apol. IV 190 ; *Jaccoud*, Droit nat. et démocr. 37.

satz zur Heiligen Schrift, Ps. 4, 7 : « Das Licht Deines Angesichtes, Herr, ist gezeichnet über uns ». Im grellsten Gegensatze stand er sogar zu den ältesten heidnischen Auffassungen, die mit Sokrates, Plato, Aristoteles, Cicero, Marc Aurel das Naturrecht auf göttlichen Ursprung zurückführten [1].

Das ist aber nicht alles, was hier gegen jene Auffassung gesagt werden muß. Sie widerspricht auch dem *innersten Wesen des Naturrechts*, und zwar, wenn man die Frage im Lichte der *Akt- und Potenzlehre* betrachtet. Seiner ganzen Anlage nach, wie es entitativ existenziell in der rationalen Menschennatur liegt und sich äußert, ist das Naturrecht *passiv*, d. h. *gegeben*, d. h. von einem *anderen*. Gegeben ist nicht bloß jede *existierende Menschennatur*, da sie einst nicht war und wieder nicht sein kann. Sie hat also kontingentes Sein : ratione existentiae. Gegeben von einem anderen ist dem Menschen das *bonum in communi*, die Glückseligkeit als eigentliches *Ziel*. Gegeben ist dem rationalen Menschen in seiner realen Existenz auch seine innere Seinsweise und *Seinshinordnung* zum *bonum*, zum Glücke ; denn er kann sein Glück nicht nichtwollen. Gegeben ist dem Menschen existenziell auch jene *Unterordnung* der Teilgüter unter das absolute Vollgut und schließlich auch die *Wahlfähigkeit* der Mittel zum Ziele. Und da alle diese naturnotwendigen Hinordnungen des rationalen Menschen in erster Linie der *Intelligenzordnung* angehören und dann der *Willensordnung*, von der die Existenz abhängig war und ist, so kann das Naturrecht nur von einer höchsten, aktiven, *intelligenten* und *wollenden* Weisheit abhängen. Das ist eben die lex aeterna [2]. So konnte Thomas unter diesem Gesichtspunkte das Naturrecht definieren als « *Teilnahme des ewigen Gesetzes in der rationalen Kreatur* » [3]. Wie scharf Thomas den Voluntarismus von der geschilderten Abhängigkeit des Naturrechts von der göttlichen Weisheit ausgeschlossen haben wollte, geht daraus hervor, daß er mit einer ihm ungewohnten Vehemenz erklärt : behaupten, die Justiz hange in erster Linie nicht von der göttlichen Weisheit, sondern vom Willen ab, ist *gotteslästerlich :* « blasphemum » [4].

[1] *A. Weiß*, Apol. IV 190 ff. ; *A. Molien*, Dict. de Théol. cath. « Lois » ; *Eisler*, Wörterbuch « Rechtsphilosophie ».

[2] I-II 93, 3.

[3] « Lex naturalis nihil aliud est, quam participatio legis aeternae in creatura rationali ». I-II 91, 2.

[4] « Dicere autem, quod ex simplici voluntate dependeat iustitia, est dicere, quod divina voluntas non procedat secundum ordinem sapientiae, quod est *blasphemum* ». De Verit. q. 23 a. 6.

Aber wenn der Atheist die Existenz eines höchst weisen göttlichen Wesens leugnet, wie steht es dann mit dem Naturrecht ? Dann ist ihm das Naturrecht eine unerklärbare Tatsache, die er eben nicht erklären kann, wie die ganze Schöpfung ohne Gott für ihn ein unerklärliches Rätsel ist und sein muß. Und hier offenbart sich der Irrweg des Hugo Grotius in seiner letzten absurden Folgerung, die er, als gläubiger Christ, selber nicht wollte, die aber doch folgt, weil die eiserne Folgerichtigkeit der Wahrheit stärker und mächtiger ist als der Menschenverstand und Wille !

Die ganze obige Auseinandersetzung ruht auf dem **Exemplarismus,** der aber nicht selten, auch auf unserer Seite, irrig aufgefaßt wird, und zwar gerade bezüglich des Naturrechts. Alle Dingwesenheiten — oder rationes rerum, wie Thomas sagt — haben ihre vorbildlichen Ursachen — causae exemplares — in den göttlichen Ideen, insofern Gott, von Ewigkeit her seine Wesenheit in unendlich verschiedenen Graden als *nachahmbar* erkennend, die Dingwesenheiten schöpferisch hervorbrachte nach seinen Ideen : « Sic igitur inquantum Deus cognoscit suam essentiam ut *sic imitabilem* a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam hujus creaturae et similiter de aliis »[1]. Das ist ganz allgemein die berühmte Teilnahme der Dinge an Gottes Wesenheit, die Thomas ausdrücklich eine participatio essentiae divinae secundum similitudinem (Ähnlichkeit) nennt[2]. So sind die irdischen Dinge exemplata der göttlichen Ideen und Wesenheit, und Gottes Wesenheit ist das Exemplar = das Urbild. Die rationale Menschennatur als « Rationale » ist im eminenten Sinne ein Abbild des göttlichen Urbildes, insofern sie als Vernunft und mit freiem Willen für sich selbst und andere Fürsorge treffen kann, « sibi ipsi et aliis providens ». So ist das Naturrecht, das in der rationalen Menschennatur liegt, in *besonderer Weise* eine Teilnahme an der lex aeterna[3]. Ja, Thomas sagt sogar : *Es ist dasselbe* wie die lex aeterna[4] ; es ist « die Teilnahme des ewigen Gesetzes in der rationalen Kreatur » : « participatio legis aeternae in rationali creatura »[5]. Wie soll man das interpretieren ?

[1] I 15 a. 2. [2] Ib. u. ad 2.

[3] « Manifestum est, quod omnia participant aliqualiter legem aeternam, inquantum sc. ex impressione eius habent inclinationes in proprios actus et fines. Inter caetera autem *rationalis* creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subiacet, inquantum et ipsa fit providentiae particeps ; *sibi ipsi et aliis* providens ; unde et in ipsa participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem ; et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur ». I-II 91, 2.

[4] Ib. ad 1. [5] I-II 91, 2.

Etwa im Sinne des berühmten pantheistischen göttlichen « Seelenfünkleins », jener neuplatonischen « scintilla animae » ? So etwas gibt's bei Thomas wohlweislich nicht. Er spricht übrigens nur von einer « Teilnahme », und zwar « secundum similitudinem » (Ähnlichkeit). Aber welches ist denn der Sinn ? Ratio humana und ratio divina verhalten sich zueinander wie Abbild — exemplatum — und Urbild — exemplar. Und diese ? Das Urbild ist immer vollkommener als das Abbild [1]. Im Exemplarismus, richtig verstanden, sind Urbild und Abbild nie *existenziell* dasselbe, denn es gibt nicht zwei Singularia, die ut sic identisch sind. Aber zwischen beiden kann in ordine *repraesentandi*, d. h. nach dem *vergegenwärtigenden* Inhalt oder der repräsentierenden Form nach [2], neben anderweitiger, sogar unendlicher, Distanz, eine proportionelle Identität vorhanden sein, wobei dann die Analogata, weil der Seinsweise nach verschieden, einander doch nur ähnlich sind [3]. Dieser Fall liegt in jeder wahren natürlichen Gotteserkenntnis aus dem Geschöpfe vor. So verhalten sich präzis ratio humana und divina zueinander. Insofern die ratio humana, also lex naturalis, die ratio divina kundgibt, ist sie, trotz unendlicher Distanz, identisch mit ihr und somit eine wahre Teilnahme an der göttlichen Ratio, trotz unendlicher Distanz bezüglich des aktuellen Seins. Ohne die Analogia proportionalitatis wird man diese Frage nicht klären, noch die berühmte impressio divina im Naturgesetze !

Art. 8.

Die ersten Prinzipien des Naturrechts.

Wie es in der spekulativen Ordnung erste und höchste Prinzipien gibt, so ist dasselbe der Fall in der praktischen Ordnung. Und wie dort das Widerspruchsprinzip unter den ersten Prinzipien den Primat innehält, weil die anderen zwar nicht von ihm abgeleitet werden, aber doch in ihrer Gültigkeit von ihm abhangen, so halten wir dafür, daß es auch unter den obersten Prinzipien der praktischen Ordnung ein

[1] « Semper autem id quod est perfectissimum, est *exemplar* eius, quod est minus perfectum secundum suum modum ». III 56, 1 ad 3.

[2] « Dicendum, quod exemplata oportet conformari exemplari sec. *rationem formae*, non autem sec. modum essendi ». I 78, 4 ad 2 ; De Verit. q. 8 a. 8 ad 1.

[3] I 44, 3 ad 1 ; I-II 91, 3 ad 1.

erstes Fundamentalprinzip gibt, von dem alle anderen in ihrem Werte abhangen. Gerade der letztere Gedanke wurde, wie uns scheint, auch bei uns stark vernachlässigt. Und doch ist er grundlegend!

Machen wir vorerst den Versuch, über die verschiedenen Gesichtspunkte, unter denen die ersten Prinzipien unterschieden wurden, eine kurze Übersicht zu gewinnen.

Bekanntlich hat man praktische Prinzipien unterschieden:

a) Nach der *Person*, auf die sich die Verpflichtungen beziehen. So erhielt man 3 Klassen: 1. Verpflichtungen gegen *Gott*; 2. solche gegen den *Nächsten*, und 3. solche gegen *sich selbst*. Schon Suarez [1] und nachher auch Rommen [2] wiesen mit anderen auf diese Einteilung hin.

b) Andere wieder unterscheiden die Naturvorschriften, vor allem je nachdem sich dieselben auf die *Gerechtigkeit* oder aber auf die *Liebe* beziehen [3].

c) Schon bedeutend wichtiger war die Unterscheidung je nach den verschiedenen Graden der *Evidenz* in 3 Gruppen:

α) Vorschriften, welche jedermann unmittelbar evident sind;
β) andere, die zwar auch unmittelbar evident sind, aber nur den « Weisen », also quoad nos nicht allen;
γ) endlich solche, die nur mittelst *Schluß* erreichbar sind [4].

d) Die wichtigste Einteilung der Naturprinzipien nennen wir jene, die die verschiedenen *Naturhinordnungen*, « inclinationes naturales » ins Auge faßt. Das ist gleichsam die « klassische » Einteilung, die formell das Naturgesetz und Naturrecht angeht [5], weil auch das Naturrecht im Naturimpuls liegt, wie wir oben dargetan. Dieser werden wir im Folgenden die ganze Aufmerksamkeit schenken.

Aber gerade über die letztere müssen verschiedene Schwierigkeiten aufgeklärt werden, da sie nicht bloß sehr mangelhaft *begründet* wurde, sondern eine *Unterordnung* aller Prinzipien unter ein Erstes vielfach fehlt. Mehrere Autoren wie Zigliara [6], Jos. Gredt [7], Kardinal Gonzalez [8],

[1] De legibus l. 2 c. 8 n. 3.
[2] Die ewige Wiederkehr des Naturrechts, 209-210.
[3] *Suarez*, l. c.
[4] *Thomas*, I-II 94, 2; *Suarez*, ib.
[5] I-II 94, 2; *Suarez*, ib. n. 3.
[6] *Zigliara*, Eth. l. 2 c. 3 (24).
[7] Elem. phil. (Ed. 7), Eth. p. 1 c. 4 n. 939, 3.
[8] Phil. d. hl. Thomas (Übers. Nolte), III 374.

Prümmer [1], Soto [2], Cathrein [3], Plaßmann [4] proklamieren zwar ein allererstes Prinzip in der Formel: *Das Gute ist zu tun, das Böse zu meiden.* Andere Moralisten räumen den ersten Platz anderen Sätzen ein, so: «Liebe Gott»; oder «Lebe nach der vernünftigen Natur», oder «Was du nicht willst, das man dir tue, füge nicht anderen zu» [5]. Andere endlich kennen gar keinen Primat unter den obersten Moralprinzipien, wohl die Großzahl.

Wir möchten, ganz analog der spekulativen Ordnung, zuerst ein erstes Fundamentalprinzip aufstellen und es begründen, um dann die übrigen abgeleiteten Prinzipien darzustellen. Dadurch hoffen wir den Wirrwarr der verschiedenen Ansichten etwas abzuklären.

a) *Das Fundamentalprinzip.*

Welch hervorragende Rolle das «Gute an sich», ἀγαθόν, schon bei Sokrates und dann vor allem bei Plato spielte, ist bekannt. Plato galt die Idee des «Guten» als höchster Erkenntnisgegenstand, «μέγιστον μάθημα» [6] und das Prinzip alles Schönen, Wahren und Ethischen [7]. Berühmt ist der Satz, den Aristoteles an die Spitze seiner Ethik stellte: Um des Guten willen geschieht alles: «τἀγαθόν οὗ πάντα ἐφίεται» [8], und schon er proklamierte das Höchstgut als Ziel aller Ziele [9]. Ihnen folgte Thomas von Aquin, als er mit dem Satze: Das Gute ist zu wollen, das Böse zu meiden: «bonum est faciendum, malum evitandum», das Fundamentalprinzip aller Naturrechtsprinzipien aufstellte [10]. Zur *Begründung* dieses Fundamentalprinzips und über seine *Bedeutung* haben wir hier Mehreres zu sagen.

Bemerken wir hier vorerst, um den Leser richtig zu orientieren: drei Begriffe müssen vor allem auseinandergehalten werden: «willig»

[1] Manual. Theol. mor. I n. 153.

[2] De iustitia et iure l. 1 q. 4 a. 2.

[3] Moralphil. I 360. *Cathrein* hat zwei Formeln, die dasselbe bedeuten sollten, aber meines Erachtens nicht dasselbe besagen, nämlich: «Du sollst die dem vernünftigen Menschen geziemende Ordnung einhalten» und «Tue das Gute und meide das Böse».

[4] Schule des hl. Thomas, IV 752.

[5] Vgl. *Prümmer*, ib. n. 153 [2]; *A. Weiß*, Apol. Bd. I S. 349 u. 367.

[6] Rep. VI 505 A ff.

[7] Ib. 508 E.

[8] I. Eth. Nic. c. 13,.

[9] Ib. c. 2 (Did. II 1, 20 ff.).

[10] I-II 94, 2; das gleiche Fundamentalprinzip stellt auch Cajetan auf im Comment. zu I-II 94, 6.

(voluntarium), « freiwillig » (liberum), « notwendig » (necessarium). Daß « freiwillig » und « notwendig » einander gegenseitig ausschließen, leuchtet jedermann ein : denn das erstere unterliegt der freien Wahl des Willens, das letztere nicht, weil es notwendig gewollt ist. Es kann aber etwas « willig » sein und doch nicht freiwillig, sondern notwendig gewollt. Letzteres wird in unserer Frage zutreffen.

Einleitend zur Begründung der fundamentalen Bedeutung des Satzes : Das Gute ist zu wollen, das Böse zu meiden, wollen wir zuerst die Analogie der beiden Ordnungen, der spekulativen und praktischen, im Sinne des hl. Thomas kurz darlegen.

Alles Erkennen zielt auf « Etwas », d. h. das « Sein als solches », hin ; denn das « Nichts » ist an sich nicht erkennbar. Ebenso zielt alles Wollen auf das Sein als « Gut », denn das Böse oder das Übel ist an sich nicht erstrebbar, weil etwas Negatives. Wie das Allgemein-Wahre in der spekulativen Ordnung Ziel alles Erkennens ist, so ist das Allgemein-Gute, das bonum commune, das Ziel alles Wollens in der praktischen Ordnung [1]. Das Gute als solches, d. h. das Vollgute, ist daher das letzte, höchste Ziel, das Wohl, das *Glück* des Willens in der ganzen praktischen Ordnung. Und zwar ist der Wille zum « Bonum », zur Glückseligkeit, so naturnotwendig hingeordnet, daß er es *nicht nichtwollen* kann [2], denn selbst der Selbstmörder tötet sich selber nur, weil er den Tod für glücklicher hält als das Leben. Hier haben wir also ein voluntarium-necessarium, etwas, was der Wille willig notwendig, also nicht frei erstrebt [3]. Folglich ist das Böse, das « Malum » etwas, was er an sich gar nicht anstreben kann, d. h. das er an sich naturnotwendig meiden muß, weil es « Unglück » ist.

Jetzt können wir die *fundamentale Bedeutung* des Satzes « Das Gute ist zu wollen, das Böse zu meiden » in zwei Hauptsätzen dartun :

I. Ohne diesen Satz gibt es überhaupt gar **keine Tätigkeitsordnung,** keine *sittliche Ordnung, keine Ethik* und keine *Naturprinzipien des Handelns*, und zwar wieder aus drei Gründen :

1. Ohne das Gute als letztes Ziel der Tätigkeit gibt es **kein Tätigkeitsziel,** also kein Handeln. Das « bonum » = Glück, ist entweder Ziel alles Handelns, oder es gibt überhaupt kein Tätigsein [4].

[1] Der Wille ist das Prinzip des Schaffens. I 60, 1 ; I-II 58, 1.

[2] « Solum autem perfectum bonum, quod est beatitudo, non potest ratio apprehendere sub ratione mali ... et ideo *ex necessitate* vult homo *beatitudinem* nec potest velle non esse beatus aut miser ». I-II 13, 6 ; De Malo q. 6 ; I-II 10, 1.

[3] I-II 10, 1 ; I 12, 3 ; I. C. G. 80.

[4] I 82, 2.

2. Ohne das Gute als Ziel gibt es gar **kein Wollen,** denn erst das Bonum als eigentümliches Objekt des Willens, das er naturnotwendig will, gibt dem Willen *das Wollen.* Folglich gibt es dann überhaupt keinen Willen, denn jede Fähigkeit ist nur Fähigkeit, insofern sie principium agendi hinsichtlich ihres Objektes ist [1].

3. Noch weniger gibt es dann freies Handeln, das ein Ziel voraussetzt, zu dem der Wille die Mittel auswählt [2]. **Ohne freies Wollen** gibt es aber offenbar keine Ethik als Gebiet des freien, sittlichen Handelns. Alle übrigen Naturprinzipien als Tätigkeitsnormen fallen also mit der Leugnung des Satzes : Das Gute ist zu wollen, das Böse zu meiden.

So schließt sich der Ring des Beweises für den ersten Hauptsatz : ohne unsere These keine Tätigkeitsordnung ! Wir fügen gleich den zweiten Hauptsatz hinzu :

II. Der Satz : Das Gute ist zu wollen, das Böse zu meiden, **gibt erst allen anderen Naturprinzipien Wert und Bedeutung.**

Auch das ist nicht schwer zu beweisen. Wenn das Zauberwort « Glück », das eben im Bonum begründet ist, fällt, d. h. wenn der Mensch auf das Glück verzichten soll, was er naturgemäß gar nicht kann, was haben dann « Selbsterhaltung », « Leben », « Ernährung », « Wachstum », « Fortpflanzung », Familie, staatliches Zusammenleben, Wissen und Tugend noch für einen Zweck ? Was haben beim Verzicht auf Glück die Vorschriften : « Lebe und handle vernunftgemäß », « Liebe Gott », « Füge dem Nächsten nichts Böses zu », « Sei gerecht » usw., ich frage : was haben alle diese Gebote noch für einen Sinn, ohne jede Hoffnung auf Glück ? Alles ist dann widersinnig !

Anderseits, welch *positive* Bedeutung erhalten *alle übrigen Naturprinzipien* mit dem Glück als höchstes Ziel ! « Das Gute ist zu wollen » : enthält dieses Prinzip nicht schon virtuell alle anderen Prinzipien, wie der Aquinate sagt ? [3]. Sie sind ja nur die bestimmtere *Ausführung* dieses höchsten Prinzips. Die Hinordnung zum Glücke ist der lichtvolle Leiter für alle und allezeit, für das Individuum, wie für das soziale Leben : in der Ehe, Familie, Staat, Völker, gleichviel welchem Klima, Bildungsgrad, welcher Rasse und Sprache die Menschen angehören mögen. Niemand kann sich dieses Urstrebens entschlagen, auch der *Atheist* nicht, und wenn er es leugnet, lebt es doch auch in ihm, weil es un-

[1] I 82, 1 u. 2 ; II. C. G. 25 ; De Verit. q. 25, 1 ad 6.

[2] I 83 ganze Quaestio ; De Verit. q. 24, ganze Quaestio ; De Verit. 22, 9 ; I 82, 2.

[3] I-II 94, 2.

sterblich und untödlich dem tiefsten Wesen seines Willens entquillt, sodaß es den Leugner ewig immer wieder lügenstraft. So harmonieren spekulative und praktische Ordnung, indem in der ersteren das Widerspruchsprinzip, in der letzteren das höchste praktische Prinzip den Leugner zwingen, zu bejahen, was er geleugnet hat [1].

Das gleiche Prinzip gibt dem naturrechtlich eingestellten Menschenleben höchst *transzendentalen* Charakter. Das Streben nach dem Guten als solchem findet seine Verwirklichung nur in Gott, dem aktuell unendlichen Gut, dessen Besitz alle Übel ausschließt [2]. Freilich wählt der Mensch auf Erden Gott *frei*, weil das irdische *Gottsuchen* auch mit Übeln verbunden ist [3]. Aber die Naturhinordnung zum Guten an sich, zum bonum commune, ist steter *Wegweiser* zu Gott, in welchem es allein seine Verwirklichung erhält.

So dürfte die fundamentale Bedeutung des Satzes « Das Gute ist zu wollen, das Böse zu meiden », dem Leser einleuchten. Vielleicht liegt aber der tiefste Beweis für den absoluten Primat unseres Prinzips darin, daß es *allein* unter allen Naturprinzipien *naturnotwendig erfüllt* wird [4]. In der Tat gehören alle anderen Prinzipien bezüglich der Erfüllung in das Gebiet der *Freiheit*. Jeder ist z. B. frei, sich zu ernähren, sich selbst zu erhalten oder auch nicht. Das Gute aber, d. h. die Glückseligkeit, will jedermann, immer und überall notwendig, auch wenn er es nicht will. Wie in Gott, ist auch in der Naturordnung das « notwendig » früher als das « frei », und die Notwendigkeit ist sogar die Quelle der Freiheit ! Das ist auch gegen den Gegner des Naturrechts und seiner Unveränderlichkeit der schlagendste Beweis für ein *unveränderliches* Naturrecht !

b) *Die Hauptstufen der Naturrechtsprinzipien.*

Wie groß der Wirrwarr hinsichtlich der obersten, ersten Naturrechtsprinzipien und ihrer Unterordnung ist, zeigt der folgende Satz eines ausgezeichneten Aristotelikers : « Zum Inhalt des Naturrechts gehören als evidente Prinzipien eigentlich nur zwei Normen : Das Gerechte ist zu tun, das Ungerechte zu lassen, und die uralte ehrwürdige Regel : Jedem das Seine. Diese Normen der praktischen Vernunft sind für diese von derselben grundlegenden Bedeutung wie die evidenten nicht beweisbaren Prinzipien der theoretischen Vernunft. Diese Urnormen, Wahrsprüche des Urgewissens, haben dieselbe

[1] Ib.
[2] I-II q. 2, 1-8.
[3] De Verit. q. 22, 2 ; I-II 5, 8 ; De Malo, 3, 3.
[4] I-II 13, 6.

Gewißheit und Evidenz wie jene »[1]. Wir bemerken Heinrich Rommen, dem tapferen Verteidiger des thomistischen Naturrechts gegenüber, daß ohne das Prinzip, « Das Gute ist zu wollen » usw., die beiden Normen für uns weder evident noch Urnormen sind. Warum soll das Gerechte zu tun sein, wenn das Gute, die Glückseligkeit, nicht notwendig anstrebenswert ist? Kann von « Gerechtigkeit » und von dem « Seinen » überhaupt die Rede sein, wenn das « Gute » nicht schon Maßstab der Gerechtigkeit und dessen, was « cuique suum » bedeutet, ist? Anderseits ist nur das transzendentale « Bonum » in der praktischen Ordnung auf der gleichen Linie, wie das « Sein » in der spekulativen Ordnung.

Obenan steht somit für uns, wie bereits gesagt, der Satz: Das Gute ist zu wollen, das Böse zu meiden. Es hat willig-notwendigen Inhalt und umfaßt einzig und allein den *Urtrieb* aller Naturtriebe und Neigungen der vernünftigen Menschennatur[2].

Daneben gibt es in der animalisch vernünftigen Menschennatur in der Unterordnung des Niedrigeren unter das Höchste verschiedene *Seinsschichten*, um mich so auszudrücken, und folgerichtig einander über- und untergeordnete Naturtendenzen und daher Tätigkeitsprinzipien[3]. Auf dieser Grundlage vollzieht sich die genauere Ableitung der Hauptstufen der ersten Naturrechtsprinzipien[4]. Wir sprechen also nur von « Hauptstufen »; denn jede dieser Stufen ist wieder Quelle anderer, untergeordneter Vorschriften, die unsere Vernunft, aber *nicht jede*, abzuleiten imstande ist. So ergibt sich für unsere Ableitung das Axiom: *so vielfach verschiedene Haupthinordnungen es im Menschen zum Guten gibt*, ebenso vielfach sind die Hauptstufen des Naturrechts[5]. Nun besitzt der Mensch:

I. Eine Hinordnung zum Guten, zum Wohle, die er mit allen selbständigen Naturwesen, den Pflanzen ebensowohl als den Tieren gemein hat, jene der **Selbsterhaltung**, die das erste Gut alles Seins ist

[1] *Rommen*, Die ewige Wiederkehr des Naturrechts, S. 229-230.

[2] Wenn auch die Hinordnung zum Guten noch *nicht frei*, sondern naturnotwendig ist, so gehört sie doch schon in die eigentliche naturrechtliche Ordnung hinein, weil nur die rationale Natur als solche das bonum universale zu erkennen vermag.

[3] « Dicendum, quod sicut ratio in homine dominatur et imperat aliis potentiis, ita oportet, quod *omnes inclinationes naturales* ad alias potentias pertinentes ordinentur secundum rationem; unde hoc est apud omnes communiter receptum, ut sec. rationem dirigantur omnes hominum inclinationes ». I-II, 94, 4 ad 3.

[4] I-II 94, 2.

[5] « Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium est ordo praeceptorum legis naturae ». Ib.

und die dem Menschen nach seiner Natur als Lebewesen den *Schutz* und das *Recht*, ja sogar, da er das Leben von einem Höheren besitzt und nicht von sich, die *Pflicht*, das Leben zu schützen, gibt [1]. Abgeleitet gehören hieher nicht bloß die Rechte auf das Leben und die *Notwehr* gegen ungerechte Angreifer [2], sondern negativ auch das Verbot des *Mordes* [3], der unberechtigten *Selbstverstümmelung* [4], des *Selbstmordes* [5], des *Kindermordes* durch direkte Abtreibung und des *Duells* [6].

II. Als **Sinneswesen** — animal — ist der Mensch weiter naturgemäß hingeordnet, unter Leitung der Vernunft, alles zu schützen, was das Sinneswesen durch sexuelle *Fortpflanzung*, *Ernährung*, *Wachstum* und Pflege und *Erhaltung der Nachkommenschaft* erhält [7].

III. Als **Mensch**, d. h. seiner spezifisch rationalen Natur nach, ist der Mensch hingeordnet zu allen Gütern, welche der vernünftigen Natur als solcher naturgemäß sind [8]. Maßgebend ist hier ein doppelter Gesichtspunkt, ein *individueller* und *sozialer :*

a) Als rationales Individuum ist jeder Mensch Träger oder Inhaber einer besonderen Würde, nämlich der *Person*. Sie ist, wie Thomas sagt, das vollkommenste Sein in der ganzen Natur, « perfectissimum in tota natura » [9]. Was gibt der Person die Größe, die erhabene Würde ? Die Gründe sind mehrfache, die der Erwägung würdig sind. Die Person ist selbstverständlich nicht etwa ein bloßes « Aktzentrum », wie gewisse Moderne sie darstellen. Sie ist in erster Linie eine *Substanz*, nicht im naturwissenschaftlich experimentellen Sinn als ein « Geschehzentrum », sondern ein selbständiges, in sich und für sich geschlossenes, abgeschlossenes *Fürsichsein* — Suppositum, dem eine rationale Natur zugrunde liegt : « rationalis individua substantia », wie schon Manlius Boëtius gesagt [10]. Notieren wir einige wichtige Erklärungsmomente :

1. Jede Person, wie das « Ich » und « Du » es prägnant anzeigt, hat in der Seins- und Tätigkeitsordnung ihren für sich geschlossenen *Eigenbezirk*, der nicht ist, wie ein anderer, weil alles in dieser Person ut sic, individuell ein anderes ist als in einer anderen Person : « divisum ab alio » ! [11]

[1] I-II 94, 2 ; III. C. G. c. 129.
[2] II-II 64, 7 ; 65, 1.
[3] II-II 64, 6.
[4] II-II 64, 2 ; ib. 3, 65, 1.
[5] Ib. 64, 2 ad 3 ; 64, 5 ; I-II 100, 8.
[6] Ib. 95, 2 ad 3.
[7] I-II 94, 2 ; III. C. G. 129.
[8] I-II 94, 2 ; III. C. G. c. 129.
[9] I 29, 3.
[10] I 29, 1.
[11] « Individuum autem est, quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum » I 29, 4.

2. Sie ist in sich das *Seins-* und *Tätigkeitszentrum* alles Diesesseins, « indivisum in se », weil alles : Seele, Leib, Natur und Eigenschaften ihr gehören, « comprehendens omnia, quae in re sunt » [1].

3. Daher ist jede Person *eigenrechtlich*, « sui iuris et alteri incommunicabilis », da sie die Menschennatur als Prinzip der Rechtsordnung enthält, und sie ihr gehört.

4. Daher ist sie in ihrem Eigenbezirk *Selbstzweck*, denn alles, was sie enthält, Seele, Leib und Natur, *sind*, *arbeiten* und *dienen* ihrem Wohle, sind für sie da, sind für ihre Selbstentwicklung da ; ja, das « Selbst » hat von ihr den Namen und den Sinn [2].

5. So erklärt sich erst, daß die Person allein *Rechtssubjekt* sein kann, weil alle Rechte und Pflichten bezüglich ihrer Seinsprinzipien in ihr zusammenlaufen und ihrer Verantwortlichkeit unterstellt sind.

6. Die *Ursache aber* all dieser Würde und Größe ist die rationale Natur [3], welche *Herrschereigenschaft* besitzt [4] und in gewissem Grade « Selbstgesetzgeberin » und Selbstvorseherin ist [5]. Daher sagt Thomas : die Person ist in der ganzen Natur das Vollkommenste, da *sie in der rationalen Natur* subsistiert, « est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura » [6] und wiederum : weil die Subsistenz in einer vernünftigen Natur hohe Würde bedeutet, deswegen wird jedes vernünftige Individuum Person genannt : « quia magnae dignitatis est in rationali natura subsistere, ideo omne individuum rationalis naturae dicitur persona » [7].

Alle menschlichen Rechte und Pflichten haben also in der Person ihren Träger. Deswegen eben werden sie « persönliche » Rechte und Pflichten genannt. Daß jede Person für sich naturrechtlich Anspruch machen kann auf die standesgemäße Ausbildung des Verstandes und Willens, leuchtet jedermann ein [8]. Daraus folgt auch die naturrechtlich begründete Pflicht zur *Tugend* [9]. Daraus ergeben sich naturgemäß die Pflichten und Rechte des Menschen zu seiner Geistesbildung nach

[1] III. Sent. dist. 5 q. 1 a. 3.

[2] I 29, 1. Vgl. auch *Rommen*, l. c. 215 ; *E. Welty*, Gemeinschaft und Einzelmensch, S. 83-84, 98.

[3] Hier gehe ich mit *Rommen* nicht einig : der *Urkeim* des Rechtes liegt nicht in der Person (239), noch ist die Person die « Wurzel » der *Ehre*, die dem Menschen gebührt (240). Das alles teile ich der *rationalen Natur* zu.

[4] I 29, 1. [5] I-II 91, 2. [6] I 29, 3 u. ad 2.

[7] I 29, 3 ad 2. Für ganz verfehlt halte ich es, wenn Autoren von « *geistiger* » Natur oder Person im Menschen reden. Nur die Seele ist geistig !

[8] II-II 65, 3 ; III. C. G. c. 129. [9] I-II 94, 3.

Maßgabe der Begabung und der sozialen Aufgaben, die das Naturrecht nur begründet, aber nicht näher bestimmt. Hier muß das Recht und die Pflicht zur religiösen Ausbildung von Verstand und Herz besonders erwähnt werden [1]. Der Besitz einer geistigen Seele gibt dem Einzelmenschen Rechte und Pflichten, die *über dieses Leben weit hinausragen* und daher an sich keiner irdischen Macht, wie der *Staat* eine ist, untergeordnet sein können. Hier hat das Prinzip : *Das Individuum lebt für die Art* oder der Einzelbürger für den Staat, nichts zu tun [2]. Hier haben wir eine Summe unantastbarer persönlicher Rechte, die vom Kinde im Mutterleibe bis zum Hinscheide jedes einzelnen dauern und deren Verletzung die Gesellschaft mit Fluch belastet !

b) Seiner innersten Natur nach ist der Mensch auch ein **soziales** Wesen, « animal sociale », d. h. er ist naturnotwendig zum gesellschaftlichen Leben als seinem Wohle und Gute hingeordnet [3]. Zwei Fragen müssen hier sehr gut unterschieden werden, die nicht immer unterschieden wurden : der erkenntnismäßige *Begründungsweg* und der tiefere, *ontische* Grund des Sozialcharakters [4]. Wir erkennen und begründen den Sozialcharakter des Menschen aus seinen offenkundigen *Bedürfnissen*, mit anderen zusammenzusein und zu leben : denn der Familie, der Urzelle alles sozialen Lebens, verdankt er den Ursprung. Ohne Schutz und Hilfe von seiten anderer in der Familie, Gemeinde und Staat müßte er verkümmern, wäre er nicht imstande, sein persönliches Glück zu finden. Aber die tiefere, ontische Ursache seines Sozialcharakters liegt in seiner rationalen Natur, die daher in ihrem Erkennen und Wollen zum Universale, zum Allgemeinen hingeordnet ist [5].

Ableitbar aus dem innersten sozialen Wesenscharakter des Menschen sind und wären viele soziale Hinordnungen zu nennen, von denen wir nur einige wenige grundlegende hervorheben, so : die Rechte und Pflichten der *ehelichen Gemeinschaft* [6], des *Familienlebens*, die Notwendigkeit und Autorität des *Staates* als vollkommener [7], wenn auch

[1] Ib.

[2] I-II 21, 4 ad 3. Das betonte mit Recht *X. Basler* gegen *Tischleder* und *J. Mayer*. Vgl. *Divus Thomas*, Thomas von Aquin und die Begründung der Todesstrafe », Bd. 9 (1931), S. 69-90 u. 173-202.

[3] I-II 94, 2.

[4] Vgl. *Welty*, Gemeinschaft ..., S. 109. *Welty* hat das gegen *De Wulf* richtig betont in Note 108 zum ersten Abschnitt.

[5] So lehrt Thomas, daß der Mensch auch ohne Erbsünde in der Gemeinschaft gelebt hätte. III. Pol. lect. 5.

[6] IV. Sent. dist. 2 q. 7 a. 1 ; III. C. G. 122.

[7] I-II 90, 2 u. 3 ad 2 ; II-II 64, 2 ; 47, 11.

nicht unbeschränkter Gemeinschaft [1], das Recht auf *Privateigentum* [2]. Erwähnen wir noch weiter die gewaltige Bedeutung der sozialen bürgerlichen Tugenden, der *Nächstenliebe und Gerechtigkeit*, zwei Grundpfeiler des sozialen Friedens!

Art. 9.

Das Naturrecht und das ewige, göttliche, menschliche und Völker-Recht.

Schon die Alten unterschieden ein ius aeternum, ius divinum, ius humanum, ius gentium und ius naturale. Und diese Unterscheidung machten sie, trotzdem sie schließlich alles Recht auf Gott zurückführten. Da wir hier vom ius naturale eingehender handelten und weiter handeln werden, ist der Wunsch begründet, ich möchte diese verschiedenen Rechtsarten genauer voneinander unterscheiden. Dieser Wunsch ist umso berechtigter, weil diese Unterscheidung nicht bloß wichtig ist, sondern auch allein einen gewissen Einblick in die notwendige *Unterordnung* der verschiedenen Rechtssphären zu bieten imstande ist. Fassen wir zuerst das ewige Gesetz ins Auge und dann die Unterordnung aller Gesetze, auch des Naturrechts, unter die lex aeterna.

a. Das ewige Gesetz.

Daß wir vom ewigen Recht, der lex aeterna an erster Stelle handeln, kann dem Leser nicht auffallen, weil von ihm alle anderen abhangen und in ihm ihre letzte Klärung erhalten. Es genüge hier, auf drei Momente besonders hinzuweisen: die *Existenz*, das *Wesen* und die *Bedeutung* der lex aeterna.

Der erhabene Gedanke von der **Existenz** eines ewigen, ersten Gesetzes alles Handelns in der planenden göttlichen Weisheit als erste Ursache alles Gewordenen war bekanntlich auch den alten Heiden nicht unbekannt. Er trat vor allem in der Stimme des rächenden Gewissens, wie Hesiod berichtet, machtvoll hervor.

Kaum vergreift sich der Mensch am Gesetze, der Tochter des Höchsten, so eilt sie erzürnt zum Himmel hinauf, zum Throne des Vaters, klagt ihm beredt, wie schlimm der Sinn der Menschen und fordert strenge

[1] I-II 21, 4 ad 3.
[2] II-II 66, 1 u. 2.

Strafe fürs Volk, das die Sünden der Könige büßet ... »[1]. Trefflich sagt Wilhelm Schneider: « Der bekannte Ausspruch: Der Mensch ist das Maß aller Dinge, gilt insofern auch für das Sittliche, als dessen *nächster* Maßstab die vernünftige Menschennatur ist. Sie wird dann aber nicht gedacht als auf sich selbst gestellt, sondern als Verwirklichung eines göttlichen Gedankens, als Abbild eines ewigen und unwandelbaren Urbildes. Auf Grund dieser Beziehung zur göttlichen Wesenheit ist auch sie ihrem Wesen nach unveränderlich »[2]. Schon *Sophokles* hat diesen Gedanken ausgesprochen, wenn er sagte, nicht das Menschengeschlecht hat die Gesetze erfunden, sondern im Himmel sind sie entstanden. Ihr Vater ist der hohe Olymp allein[3]. Für *Demosthenes* waren die Gesetze ein Geschenk Gottes[4]. Die Götter, so sagte *Euripides*, haben sie mit ihrem eigenen Finger geschrieben[5]. Mit Zeno nannte *Kleanthes* einfach Zeus das Gesetz[6]. Auch nach *Sokrates* sind, wie Xenophon berichtet, die Gesetze von der Gottheit der menschlichen Natur eingepflanzt[7]. Plato läßt den Protagoras erzählen, daß *Zeus*, um ein geselliges, friedliches Zusammenleben der Sterblichen zu ermöglichen, den Hermes abgesandt habe, um ihnen Ehrfurcht vor den sittlichen Satzungen einzuflößen[8]. Bekannt ist das herrliche Zeugnis des Tullius Cicero für das ewige Gesetz im Geiste der höchsten Gottheit, das er « recta ratio Jovis » genannt[9]. Schließlich laufen alle Zeugnisse auf den Satz des feurigen Heraklit zurück: es nähren sich alle menschlichen Gesetze von dem einen göttlichen[10]. A. M. Weiß hat auch auf andere altheidnische Völker hingewiesen. In Indien ist Varuna und später Agni der Gründer des Gesetzes und der Satzung Hüter. In Ägypten müssen die Verstorbenen vor dem hochheiligen Gott zur Rechenschaft erscheinen, dem Richter der Übeltäter, dem Erhalter der Gesetze[11]. Das ist in wenigen Zügen das Zeugnis der Altheiden für die Existenz der lex aeterna.

[1] Hesiod, Op. 258 ss. Vgl. *A. Weiß*, Apol. I 343.

[2] Göttliche Weltordnung und religiöse Sittlichkeit. Paderborn 1900, S. 441.

[3] Sophocles, Oed. R. 865 (*Ahrens*).

[4] Demosthenes, Aristogiton (25), 1, 16. Vgl. *A. Weiß*, Apol. I 314.

[5] Euripides, Ion. 443.

[6] Bei Stob., Ecl. I. Vgl. *Cathrein*, Moralphil. I 313.

[7] Xenophon, Memorab. 4, 4; 19, 21.

[8] Plato, Protagoras, 322. C. D.

[9] « Quam ob rem lex vera atque princeps apta ad iubendum et vetandum ratio est recta summi Jovis ». De legibus II c. 4.

[10] Bei Stob. III 84.

[11] *A. Weiß*, Apol. I 344.

Der gesunde Menschenverstand pflichtet dieser These leicht zu. Das Dasein eines ersten intelligenten Wesens, ohne das überhaupt kein Gesetz und keine Ordnung endgültig erklärlich ist, zugegeben, folgt auch logisch, daß es Ursache des gewordenen Seins als *solchem*, also jedes Gewordenen sein muß [1], und folglich auch, daß es eine Vorsehung des Weltalls geben muß. Das setzt aber in Gott, dem höchsten Weltleiter, ein höchstes, alles beherrschendes Regierungsgesetz voraus, das nur ein *ewiges* sein kann, weil Gott von Ewigkeit her alles denkt und verordnet [2]. In der Annahme einer lex aeterna, d. h. ihrer Existenz, sind daher auch, wie Suarez betont [3], alle großen Theologen einig, so Cajetan, Soto, Alex. Hales usw., die besonders gern sich auf Cicero berufen.

Damit kommen wir nun zur näheren Bestimmung des **Wesens** der lex aeterna, die nicht so ganz leicht beschreibbar ist.

Beginnen wir mit einer gewissen Begrenzung des Gegenstandes, auf den die lex aeterna sich bezieht. Betonen wir vorerst, daß die lex aeterna real mit der Wesenheit Gottes identisch ist, da in Gott Wesenheit, Wille und Verstand und daher Weisheit und Regierungsgesetz real absolut identisch sind [4]. Betonen wir weiter, daß dem Gegenstande nach die lex aeterna mit dem Innenleben Gottes und daher dem trinitarischen Leben nichts zu tun hat, weil es in Gott nichts gibt, was einem anderen gesetzlich unterworfen sein könnte [5]. Folglich ist die lex aeterna in sich ebenso unerkennbar wie Gottes Wesenheit, mit der sie identisch ist [6]. Betonen wir ein Drittes, was aus dem Gesagten folgt, daß die lex aeterna als Regierungsnorm und Maßstab des Handelns sich nur auf die freie göttliche Regierung ad extra, d. h. die *Kreaturen* beziehen kann [7], aus denen sie auch allein *erkennbar ist* [8]. Betonen wir noch ein letztes Moment : alle kreatürlichen Wesen werden zwar von der lex aeterna zu ihrem Ziele und ihrer Tätigkeit hin-

[1] I 103, 5.

[2] I-II 91, 1 u. ad 1.

[3] De legibus II c. 1, 2.

[4] I-II 93, 4 ad 1.

[5] I-II 93, 4 u. ad 2 u. 3; *Suarez*, De legibus l. 2 c. 2 n. 1-3; *Soto*, De iustitia et iure l. 1 q. 3 a. 2.

[6] I-II 93, 2.

[7] « Sic igitur legi aeternae subduntur omnia, quae sunt in *rebus a Deo creatis*, sive sint contingentia sive sint necessaria ; ea vero, quae pertinent ad naturam vel essentiam divinam, legi aeternae non subduntur, sed sunt realiter ipsa lex aeterna ». I-II 93, 4 ; I 103, 5 u. 6 ; *Soto*, De iustitia et iure l. 1 q. 3 a. 4 ; *Suarez*, l. c. a. 4.

[8] I-II 93, 2 u. ad 1.

geleitet, doch in besonders vollkommener Weise der Mensch, da er, vermöge seiner vernünftigen Natur, auch imstande ist, die lex aeterna, wenn auch unvollkommen, zu erkennen, und so durch Erkennen und Streben zu seinem Ziele hingeleitet wird [1].

Da nun so der Gegenstand der lex aeterna näher begrenzt ist, können wir ihr inneres **Wesen** näher ins Auge fassen. Beschreiben wir dasselbe mit zwei Worten : die lex aeterna ist nichts anderes als die *planende* **Weisheit Gottes** als Weltregiererin. Thomas von Aquin definiert das ewige Gesetz als : « ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum » [2]. Genau genommen, enthält diese Definition der lex aeterna die zwei Wesensmomente, welche das ewige Gesetz konstituieren : das eine gehört in die Erkenntnisordnung, das andere geht den Willen an, und nur beide zusammen beschreiben uns die lex aeterna als oberste, höchste Norm alles weltlichen Seins und Geschehens.

a) Ehe der Künstler das Kunstwerk vollbringt, entwirft er es bildlich in seinem Geiste, und das geistige Bild ist für ihn die Vorlage, der Maßstab, also das Gesetz alles dessen, was nachher geschehen und nach dem er arbeiten soll. Gott als erster und höchster Künstler hat analog das Weltall als Kunstwerk von Ewigkeit her in seiner Künstleridee entworfen, **präkonzipiert.** Seine ewige Weisheit sah ewig voraus was und wie er als erste Ursache des Seins als solchen und daher alles Weltseins und aller Tätigkeitsprinzipien [3] das ganze Weltall in seiner ganzen Hinordnung zum Guten als Ziel hervorbringen und verwirklichen sollte. Eben dieses ewige Künstlerbild der göttlichen Weisheit, das in Gott selbst nur *eines ist,* in den geschaffenen Dingen aber unendlich vervielfältigt wurde, ist für Gott die Regierungsnorm, nach welcher er alles Geschaffene gedanklich zum Ziele hingeordnet hat [4]. Die lex aeterna ist unter diesem ersten Gesichtspunkt gleichsam das *Regierungsprogramm* Gottes für die Weltregierung, die Vorlage derselben, nach welcher regiert werden soll, weshalb die Scholastik der lex aeterna unter diesem Gesichtspunkt auch die Benennung « lex indicans » gegeben hat. Es ist gleichsam die wegweisende Norm der Weltregierung, in welcher Gott in ewiger Schau die ganze Weltordnung zu ihrem höchsten

[1] I-II 93, 6 ; *Suarez,* De legibus l. 2 c. 2 n. 10, 12 u. 13.
[2] I-II 93, 1 ; *Soto,* De iustitia et iure l. 1 q. 3 a. 2.
[3] I-II 93, 1 ; I 103, 5.
[4] « Et ideo ipsa ratio gubernationis rerum in Deo sicut in principe universitatis existens legis habet rationem ». I-II 91, 1.

Ziele, dem Bonum, vor sich hat. Alles das gehört in die Erkenntnisordnung hinein.

b) Aber Regieren heißt nicht bloß Erkennen, sondern Bewegen zum gesteckten Ziele. Das ist Sache des **Willens**, dem Prinzip der praktischen Ordnung. Ist Gott die erste, höchste intelligente Ursache des Alls, dann muß er auch jedes Einzelne und das All zum Ziele in Bewegung setzen als « gubernator omnium actuum et motionum ». So wird die göttliche Weisheit *bewegend* zur Norm der ganzen Weltregierung : « ita ratio divinae sapientiae moventis omnia ad debitum finem obtinet rationem legis ». So wird uns die obige Definition der lex aeterna : « directiva omnium actuum et motionum » vollständig klar [1]. Sie ist von seiten Gottes : alles von Ewigkeit schauend und zum Ziele bewegend.

Hüten wir uns, die beiden Wesensmomente voneinander zu trennen. Wesensmomente einer Sache dürfen überhaupt nie getrennt, wohl aber sollen sie unterschieden werden. Ein Wille ohne Verstand und Weisheit handelt unvernünftig. Dagegen ist es ebenso wahr, daß, wer nur denkt und nichts will, nie ein *Werk* schafft [2], nicht einmal einen *Plan*, ein *Programm* besitzt. Ein Plan setzt die freie Auswahl von etwas Bestimmtem vor anderem, das nicht in den Plan aufgenommen wird, also den Willen voraus, und setzt dazu noch voraus, daß der Planende das will, was im Plane liegt. Ohne diesen doppelten *Willen* haben wir überhaupt gar keinen Plan. Ist dem so, dann setzt Gottes Weltregierungsplan notwendig den Willen des Schöpfers voraus, der diese tatsächlich geschaffene Welt vor jeder anderen frei auswählte und den ausgewählten Schöpfungsplan von Ewigkeit her in einer bestimmten Zeit erfüllt wissen will. So wird die lex indicans aeterna der göttlichen Weisheit durch den göttlichen Willen zu einer *imperans*, zu einer verpflichtenden. So ist die lex aeterna kurz und gut nichts anderes als die von Ewigkeit her *planende Weisheit* im höchsten Weltregenten. Folglich spielen schon im höchsten aller Gesetze beide : *Verstand* und

[1] I-II 93, 1.

[2] « Scientia autem artificis est causa artificiatorum, eo quod artifex operatur sec. suum intellectum ... Sed considerandum est, quod forma naturalis, inquantum est forma manens in eo, cui dat esse, non nominat principium actionis, sed sec. quod habet inclinationem ad effectum. Et similiter forma intelligibilis non nominat principium actionis sec. quod est tantum in intelligente, nisi adiungatur ei inclinatio ad effectum, quae est per *voluntatem* ». I. 14, 8 ; I 32, 1 ad 3 ; I 74, 3 ad 3 ; I. C. G. 72.

Wille, ihre Rolle [1], und kann man die lex aeterna « *Vernunftwille* » Gottes nennen, wie Thomas sie selber nennt [2].

Über die **Bedeutung** dieser suprema lex nur wenige Andeutungen. Sie besitzt selbstverständlich den *Primat,* weil sie an sich mit Gott identisch und folgerichtig nur, wie er selbst, *aktiv* ist, nicht passiv (empfangend) [3]. Wie Gott, ist sie daher auch absolut *unveränderlich* [4], ohne irgendwelche Dispens. Damit ist ihre absolute *Allgemeinheit* — Universalität — gegeben. Allgemein ist die lex aeterna in einem doppelten Sinne. Von ihr hangen alle anderen Gesetze ab : Gesetze im praktischen Sinne sind immer Normen des Handelns, des Geschehens, der Bewegung. Nun ist sie das Gesetz des Erstbewegers, von dem alle übrigen Beweger abhangen — also alle übrigen Gesetze. Folglich ist sie das Gesetz aller Gesetze, die Norm, von der alle übrigen Gesetze abgeleitet werden müssen und ihre Rechtsgültigkeit besitzen [5]. « Allgemein » ist sie daher noch in einem zweiten Sinne. Ihr sind, verschiedentlich, alle kreatürlichen Dinge unterworfen inbezug auf das, was in ihnen notwendig oder kontingent ist, denn auch was in den kreatürlichen Dingen Notwendigkeit aufweist, wie die Dingwesenheiten, hat in der lex aeterna den letzten Grund [6]. In *verschiedenem* Sinne, so deuteten wir an, sind die kreatürlichen Dinge und Geschehnisse der lex aeterna unterworfen : die Abirrungen und Sünden — lex fomitis — unterliegen Gottes Gerechtigkeit [7]. Die *unvernünftigen* Wesen unterliegen ihr ohne Kenntnis und Freiheit, indem sie nur bewegt werden, während die *Vernunftwesen,* sich selbst zum Ziele bewegend, unter Gottes Bewegung zum Ziele geleitet werden [8]. Von den Vernunftwesen sind die Guten und Bösen wieder verschiedentlich dem Gottesgesetz unterworfen. Die *Bösen* durch unvollkommene Erkenntnis und fehlerhaftes Streben, und infolgedessen unterliegen sie Gottes Strafe. Die *Guten* dagegen sind Gott vollkommener, durch richtige

[1] « Forma per intellectum considerata non movet nec aliquid causat, nisi mediante *voluntate,* cuius obiectum est finis et bonum ... Sed forma intellectus divini est causa motus ... Oportet igitur quod ipse sit *volens* ». I. C. G. 72.

[2] « Dicendum, quod omnis lex proficiscitur a *ratione* et *voluntate* legislatoris : lex quidem divina et naturalis a rationabili Dei voluntate ». I-II 97, 3.

[3] I-II 91, 1 ad 3 ; *Soto,* De iustitia et iure l. 1 q. 3 a. 1.

[4] I-II 97, 3 ad 1.

[5] I-II 93, 3 ; *Soto,* De iustitia et iure l. 1 q. 3 a. 3.

[6] I-II 93, 4 ; *Soto,* ib. a. 4 ; *Suarez,* De legibus l. 2 c. 4.

[7] I-II 91, 6.

[8] I-II 93, 5, 6 ; *Soto,* ib. a. 4 ; *Suarez,* De legibus l. 2 c. 2 n. 10-13.

Erkenntnis und tugendhaftes Streben mittelst des Glaubens und mit Hilfe der Gnade, unterworfen [1].

b. Die Unterordnung der verschiedenen Rechtssphären.

Die Unterscheidung der verschiedenen Gesetze wird lichtvoll durch die Unterordnung aller unter die lex aeterna, von der wir soeben eingehender gehandelt.

Betonen wir aber der Klarheit halber zuerst, daß wir es hier nur mit der menschlichen *Tätigkeitsordnung*, dem ordo practicus zu tun haben, nicht mit dem ordo speculativus. Die lex aeterna ist zwar ein dictamen der göttlichen Weisheit. Aber der Begriff der göttlichen Weisheit ist viel weiter. Er umfaßt nicht bloß das ganze göttliche Innenleben, also auch die heiligste Dreifaltigkeit, sondern auch das übrige spekulative Gebiet [2]. Das ist die erste Abgrenzung, die wir hier machen wollten.

Eine weitere Abgrenzung sei noch beigefügt. Die *Vorsehung* geht offenbar das praktische Gebiet an. Dennoch ist sie von der lex aeterna verschieden, denn sie folgt erst der lex aeterna, welche für die Vorsehung als Grundgesetz schon vorausgesetzt wird. Die Vorsehung ist daher gleichsam die Anwendung der lex aeterna auf die kreatürlichen Dinge [3].

So nun, nach diesen Abgrenzungen, können wir mit der Unterordnung aller Rechtsgesetze unter die lex aeterna beginnen.

Zwei Hauptsphären gehen von der lex aeterna absteigend aus: an die Spitze der einen setzen wir die *lex naturalis*, an die Spitze der andern die *lex divina*. Der Grund der Unterscheidung der beiden Sphären liegt in der verschiedenen Erkenntnisquelle: Quelle der einen ist die bloße Vernunft, der anderen die Offenbarung. Daß es Gesetze gibt, wie z. B. solche des Dekalogs, die aus beiden Quellen erkennbar

[1] I-II 93, 6; *Soto*, ib. a. 4; *Suarez*, ib. c. 2 n. 14 ss.

[2] De Verit. q. 2 a. 8; q. 3 a. 3.

[3] « Dicendum, quod providentia in Deo proprie non nominat legem aeternam, sed aliquid ad legem aeternam consequens ... Et similiter etiam in Deo lex aeterna non est providentia, sed providentiae quasi principium; unde et convenienter legi aeternae attribuitur actus providentiae, sicut et omnis effectus demonstrationis principiis indemonstrabilibus attribuitur ». De Verit. q. 5 a. 1 ad 6; *Suarez*, De legibus l. 2 c. 3 n. 12.

sind [1], stört die Unterscheidung nicht und ist sogar sehr providentiell. Die Versuchung liegt nahe, die beiden sachlichen Parallelen auch parallel darzustellen.

Lex aeterna

A.
Natürliche Sphäre.

1. **Lex naturalis.** Schon die lex naturalis ist, wie wir oben eingehender dargetan, nicht mehr rein aktiv wie die lex aeterna. Und das ist sie gerade deshalb nicht mehr, weil sie eine *Teilnahme an der lex aeterna ist* und folglich von ihr abhängt, d. h. determiniert wird. Sie unterscheidet sich von der *lex divina,* weil sie als Richtschnur des zielmäßigen Handelns in der rationalen Natur des Menschen *selbst* niedergelegt ist : « participatio legis aeternae in rationali creatura » (I-II 91, 2). So wird sie durch die bloße Vernunft als Künderin zur höchsten Norm alles bloß natürlichen Handelns.

2. Die **Lex civilis.** Das bürgerliche Gesetz umfaßt die ganze gesetzliche Ordnung von *Bürger zu Bürger* ein und desselben Staates. Es regelt somit ein gewaltiges Gebiet, die ganze « Verfassung » eines Staates nach Form und Inhalt. So ist der Name « civilis » vollberech-

B.
Übernatürliche Sphäre.

1. **Lex divina.** Göttlich ist ursprünglich jedes Gesetz. Die lex divina ist es im höheren Sinne, weil sie von Gott positiv geoffenbart ist. Auch sie ist eine *Teilnahme* an der lex aeterna, aber als Norm für das übernatürliche Leben des heiligen Glaubens und der Gnade [2], das den *irrationalen* Wesen abgeht [3]. Daraus erhellt ihre *Notwendigkeit,* die eine doppelte ist. Eine absolute : für das übernatürliche Gnadenleben, denn für dieses ist der bloß natürliche Mensch absolut ohnmächtig [4]. Alle Gesetze, die sich auf unser übernatürliches Heil beziehen, fallen also unter die lex divina [5]. Eine moralische Notwendigkeit der lex divina liegt auch vor für das natürliche Leben : erstens, weil bloß menschliche Gesetze oft unsicher, zweitens, das innere Leben und Tätigsein an sich wenig berühren und drittens viele Übeltaten gar nicht berühren und noch weniger bestrafen kön-

[1] I-II 99, 2 ; 100, 1.
[2] I-II 91, 4. [3] Ib. ad 3. [4] I-II 91, 4.
[5] « Dicendum, quod ea, quae sunt necessaria ad salutem, cadunt sub praeceptis divinae legis ». II-II 3, 2.

tigt. Es wird auch lex « humana » und « positiva » genannt [1]. In gewissem Sinne ist der Begriff « positives » Gesetz weiter als der des « ius civile », indem er als vom Menschen « gesetzte » Norm — positiva — auch das ius gentium umfaßt, weshalb Thomas das positive Recht einteilt in lex civilis und gentium [2]. Doch bemerkt gerade der Aquinate, daß das Völkerrecht einen starken Einschlag vom Naturrecht habe [3]. Im strengsten Sinne ist also nur die lex « civilis » eine lex humana oder positiva [4]. Das ergibt sich daraus : beide, lex civilis und gentium hangen vom Naturrecht ab. Das Völkerrecht ist eine Konklusion aus dem Naturrecht ; die lex civilis *determiniert* und appliziert nur das Naturrecht : nach Sache, Zeit, Ort und Umstände ganz verschiedene Fragen [5]. Es setzt also durch die recta ratio humana, in Abhängigkeit vom Naturrecht, tatsächlich *neues Recht*, das im Naturrecht zwar enthalten, aber nicht ausgedrückt ist.

nen [6]. Dem Umfange nach umfaßt die lex divina folgerichtig die ganze Offenbarung des alten und neuen Testamentes (I-II 91, 5). Sie enthält vor allem die Vorschriften über Gott als höchstes übernatürliches Ziel, über die Liebe Gottes und des Nächsten, die Pflichten des Glaubens und der Anbetung — cultus latriae —, überhaupt den ganzen Weg des Gnadenlebens (III. C. G. c. 115, 116, 117, 118, 119 und 148).

2. Die **lex ecclesiastica.** Die Kirche hat kraft ihrer göttlichen Einsetzung das Recht, Gesetze zu erlassen auf ihrem Gebiet, wie die Regenten auf ihrem Gebiete (I-II 10, 10). Sie interpretiert und wendet das göttliche Recht durch ihre Gesetze und Vorschriften auf dogmatischem, moralischem und kirchenrechtlich-pastorellem Gebiete an (II-II 10, 12 ; 11, 3 u. 4).

So steht übernatürlich alles Kirchliche unter der lex divina und letztere unter der lex aeterna !

3. Das **ius gentium** regelt und ordnet die Rechtssphäre unter den Bürgern verschiedener Staaten und unter verschiedenen Staaten selbst.

Wir übergehen hier die *geschichtliche* Entwicklung des Völkerrechts. Die Tatsache, daß erst das Christentum eine eigentliche Theorie des Völkerrechts schuf, ist bekannt und zugegeben [7]. Sie

[1] Vgl. I-II q. 95 u. ff.
[2] I-II 95, 4.
[3] Ib. a. 2 ; a. 4 ad 1.
[4] Daher sagt Thomas selbst **II-II** 75, 3 : « quod ius aut *naturale* est, aut *civile*, aut *gentium* ».
[5] I-II 95, 2 u. 4.
[6] I-II 91, 4.
[7] Vgl. *Cathrein*, Moralphil. II 681 ff.

beweist, daß Völkerrechtslehren eine gewisse Kulturstufe voraussetzen. Wenn das, was wir früher begründeten, wahr ist, nämlich : daß das Naturrecht Grundlage der ganzen sittlich natürlichen Ordnung ist, dann muß es auch Fundament des Völkerrechtes sein. Die historische Tatsache, daß die Leugner des Naturrechts zumeist auch Leugner des Völkerrechts waren, illustriert den vorigen Satz.

Greifen wir also auf das Naturrecht zurück. Sein nächstes, tieferes Fundament, so sagten wir früher, ist die rationale *Menschennatur*. Davon hat es auch seinen Namen. Von Natur aus ist der Mensch ein soziales Wesen und daher eo ipso *international*. Hier in der allgemeinen und daher internationalen Menschennatur, die allen Menschen aller Völker, aller Länder gemeinsam wesenhaft zukommt, muß die Grundlage des Völkerrechts liegen, und wir können füglich sagen : *das Völkerrecht muß der Inbegriff aller Rechte und Pflichten sein, welche die Menschen kraft ihrer Natur zueinander haben.* Darnach suchen wir mit folgenden Unterscheidungen das Verhältnis zwischen Naturrecht und Völkerrecht und den verschiedenen Fassungen des Völkerrechtes, immer auf Grund des Naturrechts, abzuklären ; ius ist immer iustum, was recht ist :

a) Iustum = recht kann etwas der Menschennatur gemäß sein aus seiner *inneren Natur*, « ex ipsa natura rei », wenn jemand so viel gibt, wie er empfangen hat [1]. In diesem Falle haben wir das ius naturale.

b) Iustum = recht kann etwas der menschlichen Vernunft als Maßstab gemäß sein aus einer *Abmachung*, « ex condicto », wie Thomas sagt [2]. Die Abmachung kann eine ausdrückliche oder spontane, selbstverständliche sein. Das kann wieder in einem doppelten Sinne der Fall sein :

α) eine *private*, « per aliquod privatum condictum », wie z. B. wenn zwischen Privatpersonen ein Vertrag geschlossen wird ;

β) eine *öffentliche*, « ex condicto publico », wenn ein ganzes Volk oder der regierende Fürst etwas der Vernunftgemäßes für recht und gerecht findet. Alles das gehört somit auch zum *positiven* Recht, das das zugrunde liegende Naturrecht näher determiniert. So sind an sich naturrechtlich zwar alle Güter gemein, aber, so *wie die Menschen sind* — Tatsache —, ist gedeihliche Arbeit nur bei Güterteilung möglich [3]. Hierin bestand das ius gentium der Alten, auch des Aquinaten [4], eines

[1] II-II 57, 2.
[2] Ib.
[3] Ib. a. 3.
[4] II-II 57, 2 u. 3.

Fr. Victoria[1], Soto[2], Molina und Suarez[3]. Man nannte es ius gentium naturale — positivum — privatum und publicum. Es sollte auf Grund des Naturrechts das rechtliche Verhältnis von Bürger zu Bürger in verschiedenen Staaten regeln ;

γ) das *internationale* Völkerrecht — den Alten unbekannt. Es beruht auf Abmachungen zwischen Staat und Staat, Volk und Volk. Die Einsetzung von Gesandtschaften usw. war eine Folge ihrer Exterritorialität.

Gerade auf dem Boden des internationalen Rechts ist der naturrechtliche Satz : was die recta ratio als Recht befiehlt, bitter notwendig. Ohne das ist das Verhältnis zwischen den Staaten geradezu *unvernünftig*, weil nicht secundum rationem. Der Satz : über den Staaten gibt es keine Autorität, ist der denkbar verhängnisvollste für die Staaten selbst. Dann gelten die grundlegendsten Prinzipien der Staatslehre : « cuique suum », « was du nicht willst, das man dir tue, füge dem anderen nicht zu », iustitia est fundamentum regnorum, nichts. Dann sind alle gegenseitigen Staatsverträge Papierfetzen ; dann gibt es keine Sicherheit der Gesandtschaften. Somit ist jedes verträgliche friedliche Verhältnis, da jede *Menschenliebe* fehlt, unmöglich. Auch bewegt sich der Staatslehrer, der jedes Naturrecht leugnet, in einem fortlaufenden Selbstwiderspruch, da er das oberste, naturrechtliche Prinzip : liebe das Glück, das bonum commune leugnend, doch wieder leugnend annehmen muß. Daher ist die These eines E. v. Hartmann, Ad. Lasson und Burckhardt : Es gibt kein verpflichtendes Natur- und Völkerrecht, keine Rechtsordnung ; « Der Staat ist nach außen ein ungebändigter, ungezügelter Wille der Selbstsucht », nach den Voraussetzungen zwar furchtbar logisch, aber auch die Quelle des heutigen Völkerelendes ![4] Dann bricht Gewalt Recht !

So steht in der natürlichen Ordnung das *bürgerliche Recht* und *Völkerrecht* unter dem *Naturrecht* und dieses unter dem *ewigen Rechte !* Damit haben wir Einheit bei Unterscheidung in der natürlichen Rechtssphäre !

[1] De iure belli Hispaniorum in barbaros Relectio, VI.

[2] De iustitia et iure, l. 3 q. 1 a. 2 u. 3.

[3] De legibus l. 2 c. 17 ; c. 18, 19, 20 u. 21.

[4] Vgl. *Cathrein*, Moralphil. II 688 [1]. A. Lasson gibt alle unsere gezogenen Folgerungen selber zu.

Die Leitungsnorm der Gemeinschaft: Das Gesetz.

Ein Beitrag zur Frage: Gemeinschaft und Person.

Von Dr. Eberhard WELTY O. P.

(Schluß.)

3. Das menschliche Gesetz.

Das Gemeingut ist gleich bedeutungsvoll für den *Inhalt* wie für den *Umfang* der gesetzgeberischen Tätigkeit. Eine Gemeinschaft kann keine Gesetze erlassen, die über ihr eigenes Ziel hinausgehen. Darüber verständigten wir uns bereits. Das Ziel kann jedoch in doppelter Weise überschritten und damit außer Acht gelassen werden: entweder wird etwas geboten, bzw. verboten, was nicht mehr unter die Ausdehnung, die Reichweite des Zieles fällt. Oder der Gesetzgeber befiehlt eine seiner Gewalt unterstellte äußere Leistung auch als innere Haltung: er verpflichtet nicht nur — und zwar vor dem Gewissen — zum äußeren Tun, sondern zum inneren Wollen. Solche Bindungsmacht gebührt nicht jedem Gesetzgeber. Sie ist das Vorrecht des obersten Gesetzgebers: Gottes. Seine Schau und sein Urteil dringen hinab bis in die letzten Beweggründe geschöpflichen Tuns.

Menschliche Gemeinschaften werden geleitet durch *menschliche Gesetze*, durch Gesetze, die für Menschen und — darauf liegt hier der Nachdruck — von Menschen erlassen sind.

Der Abschnitt, den Thomas von Aquin über das menschliche Gesetz geschrieben hat, zeugt von einer erstaunlichen Umsicht, Überlegung und Zurückhaltung im Urteil. Er ist wirklich verfaßt unter der Führung jener Tugend, die der Aquinate als Ordnerin und Gestalterin des Gemeinschaftslebens ansieht: der Klugheit (vgl. besonders I-II 95-97; 100, 2 u. 9).

Die Ausführungen des Aquinaten stützen sich auf zwei Grundsätze und eine wichtige Beobachtung. Der Beobachtung muß man wegen ihrer Allgemeinheit und Richtigkeit den Charakter fester Regelmäßigkeit zusprechen:

1. Das Ziel menschlicher Gemeinschaft besteht in der rechten Ordnung der Menschen, in Eintracht und Frieden. Eintracht und

Frieden setzen voraus, bedingen und fördern zugleich die Tugendhaftigkeit *aller* Gemeinschaftsglieder, ja sie sind geradezu das Vorziel zu der Tugend als eigentlichem Ziel (I-II 95, 1).

2. Alle gemeinschaftsschaffende und -erhaltende Verbindung der Menschen vollzieht und offenbart sich unmittelbar in sichtbar-äußerem, einander zugewandtem Tun. Diesem entspricht das verwirklichte Gemeingut als äußerlich-sichtbarer Ordnungszustand (I-II 100, 2).

3. In jeder — wenigstens jeder größeren, naturhaft notwendigen — Gemeinschaft gibt es willige und nichtwillige, wenn nicht gar böswillige Glieder: solche, die zum Guten, und solche, die zum Bösen neigen; solche, die sich dem Gesetz fügen, und solche, die sich ihm möglichst entziehen. Die Gemeinschaft setzt sich zusammen aus tugendhaften und untugendhaften Menschen. Erstere handeln ohne den Druck, letztere nur unter dem Druck des Gesetzes. Bei einem zahlenmäßigen Vergleich neigt sich die Waage gewöhnlich oder überhaupt auf die Seite der Gesetzesflüchtigen und Gesetzeswidersacher, der zum Guten Unbereiten und ihm Ausweichenden, wenigstens auf die Seite jener, die der Tugend nicht fest und sicher ergeben sind. Das Böse hat in der Welt und unter den Menschen die Übermacht. Die naturhaft notwendigen Gemeinschaften sind hier in einer verzwickten Lage: sie haben nicht die Möglichkeit, ihre Glieder beliebig auszuwählen; sie sind allen verpflichtet, die durch Abstammung und Schicksal ihnen angehören (I-II 96, 2).

Politische wie andere Gemeinschaften tragen letztgenannter Tatsache durchaus Rechnung. Sie erlassen umfangreiche, einschneidende, ordnungssichernde Strafbestimmungen. Diese haben Vergeltungs-, Abschreckungs- und Besserungscharakter. Die Strafandrohung soll von gesetzeswidrigen Handlungen abhalten. Aber jede Gemeinschaft wird dem hl. Thomas beipflichten, der meint: Die gesetzesmäßige Unterdrückung von Verbrechen und Vergehen erstrebt nicht nur ein Negatives: daß Übertretungen unterbleiben oder doch seltener werden. Sie hat ein positives Ziel: darauf hinzuwirken, daß die Widerspenstigen langsam und gradweise zu guten, gesetzestreuen Gliedern erzogen werden. Dann dürfen freilich die leistungsfordernden Gesetze an Zahl nicht zu umfangreich und an Inhalt nicht zu hoch gegriffen sein; sonst schrecken sie eher ab, als daß sie zum Guten hinbewegen. Was für die Erziehung des einzelnen gilt, das gilt in verstärktem Maße von der Erziehung einer Gemeinschaft: das Ideal muß als irgendwie erreichbar vorgestellt werden. Und es muß klar sein, faßlich, greifbar. Deshalb ist die unüberlegte Häufung der Gesetze ein Unding. Das Ziel wird verdunkelt, die Ausführung erschwert. Auch wenn nur das unbedingt Notwendige gesetzlich geregelt wird, bleiben der Normen

genügend viele. Denn das Gemeingut ist innerlich reichhaltig. Es umfaßt die verschiedenen Personen und Gruppen und Sachgebiete: das Verhältnis der Leitung zu den Untergebenen und umgekehrt; das Verhältnis der Untertanen zueinander; das Verhältnis der Glieder zu den Fremden; das Verhältnis der kleineren zu den größeren Gruppen und umgekehrt: diese vier Ordnungen bilden die Gesamtordnung und müssen genügend berücksichtigt werden (I-II 104, 4).

Der hl. Thomas will das menschliche Gesetz nicht ungebührlich einengen oder den Stand der Gemeinschaft auf ein Mittelmaß, bzw. Mindestmaß herabdrücken. Im Gegenteil; er will den Weg zum Gemeingut freimachen und die Ordnung des Ganzen sicherstellen. Das Ganze ist nicht geordnet, wenn bei einigen wenigen Überragenden die meisten nicht taugen und ihrem Schicksal überlassen werden; sondern dann, wenn möglichst alle mindestens die wesentlichen Dinge erfüllen. Die vorwärtsstrebenden Glieder werden ohnehin des gesetzlichen Antriebes nicht oder kaum bedürfen, höchstens dazu, sich des genauen Weges zu vergewissern. Wohl kann ein Wust von Normen und Richtlinien gerade sie hindern.

Der Gesetzgeber beginnt deswegen damit und bleibt dabei, vor allem die wichtigsten Dinge ins Auge zu fassen und die schwereren Übelstände oder Gefahren zu beseitigen. Der Kleinkrieg gegen die geringeren Verfehlungen ist nicht die Hauptsache. Die Klugheit rät oder gebietet mitunter weitgehende Nachsicht bei kleineren Vergehen, um größeren Übelständen wirksamer abzuhelfen (I-II 98, 3 Zu 3). Sicher war es — um eine Zwischenbemerkung für die Gegenwart einzuflechten — höchste Zeit, der liberalen Gesetzesverkehrung den Garaus zu machen. Sie rückte das Privatrechtliche ungebührlich in den Vordergrund und belegte manche geringeren Vergehen mit unverhältnismäßig hohen Strafen, während die Verbrechen an Volk und Staat oder sonstige entscheidende Dinge mehr oder minder als Kleinigkeiten beurteilt wurden. Nur sollte die Wandlung nicht in der Form vor sich gehen, daß nunmehr z. B. die bloße Zugehörigkeit zu bestimmten Volksgruppen oder Berufsständen schon ohne weiteres als Volksverrat angesehen und geahndet wird.

Der Mensch wird nicht als tugendhaft geboren. Die Tugend ist eine durch Übung erworbene Fertigkeit im Guttun. Aber jeder Mensch besitzt die Anlage und Neigung zur Tugend als zu seiner wesensgemäßen Vervollkommnung. Nur bringt jeder seine größeren oder geringeren Belastungen und Widerstände mit. Zudem lenkt die Umgebung stark von der Tugend ab. Die sinnenhaften Freuden fesseln und stacheln die Leidenschaft an. Gäbe es keine Gesetze, dann würden sich die verbrecherischen und verkehrten Anlagen unheilvoll und unheimlich auswirken. Es wäre geschehen um die Ordnung unter den Menschen, um den sozialen Frieden. Das aber will gerade das menschliche Gesetz: *zur Tugend hinführen, um den sozialen Frieden zu gewährleisten;* oder: **Ordnung schaffen im und zum tugendhaften Tun** (I-II 95, 1).

Selbstverständlich betreffen nicht alle Gesetze unmittelbar das tugendhafte Verhalten. Eine ganze Reihe von Normen und Vorschriften dient anderen nächsten Zielen. Man denke nur an die Regelung der Vermögensverhältnisse, an Abmachungen über den internationalen Warenaustausch, an die Kartellgesetzgebung, an das Wehrgesetz usf. Das alles liegt in sich weit ab von der Tugend. Aber die Tugend als das Erste im Gesamtgut der Menschen ist und bleibt Richtungs- und Wertungsmaßstab.

Das menschliche Gesetz gebietet nicht die Tugend als solche, sondern die *Betätigung in der Tugend*, das gute, geordnete Tun. Die Tugend als solche ist eine ganz innere Vollkommenheit des Menschen. Sie entzieht sich der Beurteilung, der Bindungs- und Strafgewalt der Menschen. Der Mensch vermag zu entscheiden, ob sein Mitmensch von der Verkehrtheit seines Tuns wissen konnte und wissen mußte, ob er das Gesetz aus Unwissenheit übertrat. Über die Absicht und die innere Zuständlichkeit des Handelnden vermag er nicht zu befinden, höchstens zu mutmaßen, bzw. aus äußeren Anzeichen rückzuschließen. Nicht einmal Gott befiehlt das gute Werk nach seiner tugendhaften Weise. Nicht einmal er fordert unter Strafe, daß das Gute in jener Vollkommenheit geschehe, die ihm erst aus der Tugend wird. Gott befiehlt nur, daß das Werk gut sei. Der Mensch kann sicher nicht mehr verlangen. Seine Befehlsgewalt erstreckt sich höchstens auf das gute Werk als solches, nicht auf jene besondere Festigkeit und Bereitschaft, die aus der Tugend und nicht aus der bloßen Anlage stammen [1]. Es wäre aber verfehlt, aus dieser Tatsache zu folgern, die Tugend als beharrende, zuständliche Bereitschaft kümmere die menschliche Gemeinschaft überhaupt nicht. Thomas von Aquin sagt unmißverständlich : « Die Absicht des Gesetzgebers geht auf ein Doppeltes. Auf ein erstes : worauf er durch die Vorschriften des Gesetzes hinzuleiten beabsichtigt ; und das ist die *Tugend*. Auf ein zweites : worüber er die Vorschrift zu geben beabsichtigt ; und das ist die *Betätigung* in der Tugend. Denn das Ziel der Vorschrift und das, worüber die Vorschrift gegeben wird, sind nicht ein und dasselbe. Wie auch in anderen Dingen nicht das-

[1] I-II 100, 9. — Das gute Werk und das tugendhafte Werk, d. h. das gute Werk, insofern es aus der Tugend hervorgeht, unterscheiden sich nicht im Wesen, sondern nur in der Art und Gradstärke, in denen der Mensch sich im Guten betätigt. Beide haben den nämlichen Gegenstand. Das tugendhafte Werk ist das vollkommene gute Werk. Die Tugend verleiht eine Festigkeit, Leichtigkeit und Eindringlichkeit, die dem guten Tun als solchem nicht oder noch nicht eignen. Die Tugend verleiht dem Menschen, daß er das Gute aus innerer bleibender Angleichung an das Gute und deswegen mit innerer Freude und vollkommen zu leisten vermag.

selbe sind Ziel und was zum Ziele hinführt »[1]. Die Worte sind klar. Sie gründen in dem Unterschied von Ziel und Mitteln oder Weg, von Gemeingut und Ordnung zum Gemeingut. Auch der menschliche Gesetzgeber kann nicht die Bestimmung, bzw. Sicherung, die im guten Tun und in der Tugend enthalten sind, vernachlässigen und als etwas Gleichgültiges ansehen. Das gute Tun ist Ursache und naturhafte Vorbereitung der Tugend ; es hat seinen Sinn außer in sich selbst darin, im Menschen jene Fertigkeit im Guten zu erzeugen, die Tugend heißt. Erst mit der Tugend erreicht der Mensch die volle Gediegenheit und Festigkeit im guten Tun ; erst mit tugendhaften Menschen vermag die Gemeinschaft ohne Gefahr starker Abirrung und Entgleisung in Ruhe ihren Zielen zuzuleben und zuzuarbeiten.

Nicht gerade selten begegnet man einer arg veräußerlichten Auffassung vom menschlichen Gesetz. Sie folgt einer verfänglichen, ziemlich oberflächlichen Verwechslung : Sinn und unmittelbarer Gegenstand dieses Gesetzes werden nicht sauber geschieden. Das menschliche Gesetz macht in seiner Zielhaftigkeit nicht dort Halt, wo die Grenzen seiner ausdrücklichen Befugnis liegen. Wir sagten soeben : Diese Grenzen liegen in der Betätigung der Tugend. Auch das muß noch eingeschränkt werden : auf die *äußere Betätigung*, auf das Tun, soweit es sich erfahrbar kundgibt. « Das menschliche Gesetz erläßt nicht Vorschriften über alle Betätigungen aller Tugenden, sondern nur über jene, die sich *auf das Gemeingut hinordnen* lassen » (I-II 96, 3 ; vgl. 98, 1). Das soll im Zusammenhang des Artikels heißen : Das menschliche Gesetz gebietet das Gute, insofern es dem Wesen der Gemeinschaft als sichtbarer Einheit eigentlich und unmittelbar entspricht. Unter der Hinordnung auf das Gemeingut muß an dieser Stelle verstanden werden nicht die allgemein-sittliche, sondern eine bestimmte gesetzlich-rechtliche Beziehung und Verpflichtung. Fast will es scheinen, als widerlege diese neue Einschränkung früher Gesagtes. Aber das wäre voreilig geurteilt. Die Gewissensbindung zum Gemeingut reicht weiter und tiefer als die Bindung des menschlichen Gesetzes. Die Tatsache, daß das innere Tun vom menschlichen Gesetz nicht wirksam erfaßt und dem Gemeingut zugeleitet werden kann, beweist und bedeutet keineswegs, es könne und müsse überhaupt nicht auf das Gemeingut bezogen werden. Das menschliche Gesetz schaltet keineswegs die naturrechtliche, also frühere und stärkere Verpflichtung aus. Es gründet

[1] I-II 100, 9 Zu 2. — Vgl. 107, 1 Zu 2 ; 107, 2 ; III. c. G. 115.

vielmehr, wie wir noch dartun werden, im Naturgesetz, ergänzt dessen Inhalt und stützt sich auf dessen Bindungsgewalt.

Das äußere Tun ist wahrhaft menschlich nur als Ausdruck innerer Willenshaltung. Das gilt von aller sozialen Betätigung, auch von der Erfüllung menschlicher Gesetze. Ihre sinngemäße Erfüllung schließt ein, daß sich der Untergebene von innen her in das Gesetz fügt. Kein einziges Gesetz, das sich an Menschen wendet, kann von deren geistig-sittlicher Bewandtnis Abstand nehmen und grundsätzlich nur als äußerer Vollzug gemeint sein. Sooft der Mensch nicht von Furcht und Zwang getrieben wird, handelt er frei. Gewiß besagt diese Freiheit nicht immer innere Zustimmung zum Inhalt des Handelns. Der Mensch kann sich scheltend und polternd einem Gesetze beugen. Aber niemand wird das als die rechte Form der Gesetzesverwirklichung ansehen. So und so häufig äußert die Sprache des Alltags wie der Wissenschaft (auch der Ethik) sich etwa dahin: Das menschliche Gesetz kümmert sich nicht um die Gesinnung. Wenn die Forderung nur erfüllt wird. Ob mit der Faust in der Tasche oder mit innerer Überzeugung und Bereitschaft, spielt keine Rolle. Der Staat ist zufrieden, wenn er seine Steuer bekommt; ob gern gegeben, ob mißmutig hergelangt, ob gerichtlich eingetrieben, ist dem Staate völlig gleichgültig. — Solches Denken und Reden bekundet seine Herkunft aus liberaler Geisteshaltung. Das gewissensgebotene Tun des Menschen wird hier vom Gewissen selber losgelöst. Jede Gewissensverpflichtung bindet den Menschen innerlich, nicht nur äußerlich: sie fordert eine freiwillige Übernahme, die aus sittlichen Beweggründen hervorgeht[1].

[1] Thomas v. Aq. schränkt die Zuständigkeit des menschlichen Gesetzes ein auf das äußere Tun, insofern dieses für das Gemeingut belangvoll wird oder werden kann. Aber man braucht den Abschnitt über das Gesetz bei ihm nur sorgfältig und genau durchzulesen, um immer wieder die ausdrückliche Forderung zu finden, auch das menschliche Gesetz gelte und diene der wahren menschlichen Vervollkommnung. *Zuständigkeits*bereich und *Sinn*bereich werden daher scharf auseinandergehalten und einander zugeordnet. Wir werden gleich den Gegenstand des menschlichen Gesetzes mit Th. noch weiter dahin bestimmen, daß vor allem die zwischenmenschlichen Tätigkeiten und Beziehungen geregelt werden. Diese Regelung ist, wie auch gleich noch gesagt werden wird, Sache der Gerechtigkeit, die gegenüber den anderen sittlichen Tugenden das äußere Tun nicht nur als Ausdruck und Vollendung des inneren Tuns, sondern geradezu als ihre eigene Materie und ihr eigenes Betätigungsfeld besitzt. Das äußere Verhalten, das Einhalten der äußeren Ordnung läßt sich vom Menschen erfahrbar feststellen und gesetzlich fordern, bzw. ahnden und belangen; diese Eingliederung in die äußere Ordnung hat den Charakter des gerechten, d. h. eines der verpflichteten Gegenleistung entsprechenden oder eines gesetzesgetreuen Tuns; die von der Gerechtig-

Der Aquinate hat mehrmals das Wort des *Aristoteles* wiederholt: die Tugend des guten Menschen ist nicht jene des guten Bürgers [1]. Er folgert daraus: die verantwortlichen, eigentlich gemeinschaftstragenden Organe müssen nicht nur in der Regierungstechnik gut bewandert, sondern wirklich *vollgute* Menschen sein. Denn wenn nicht wenigstens sie echte, innere Sittlichkeit besitzen, kann das Gemeingut nicht gedeihen. Für die anderen Bürger genügt so viel Tugend, daß sie den Befehlen der Regierung folgen. — Thomas fordert also, so heißt es vielfach, für den « Durchschnittsbürger » nur eine äußere Gesetzesgerechtigkeit, ein äußerlich tadelloses Verhalten, das mit Gericht und Polizei keine Auseinandersetzungen bringt! Wir machen dieser Auslegung gegenüber zunächst geltend, daß die eben wiederholten Sätze ausgerechnet in jenem Artikel stehen, der den Sinn der Gesetze dahin bestimmt, die Untergebenen durch Gehorsam zu *selbsteigener* Tugendhaftigkeit zu führen. Die Worte des Aquinaten enthalten deswegen weder ein Ideal noch eine allgemeine Regel. Sie ziehen höchstens eine unüberschreitbare Grenzlinie: Der Bestand der äußeren Gemeinschaftsordnung ist schließlich gesichert, wenn alle Glieder den Befehlen der Obrigkeit äußerlich nachkommen. Thomas nennt seine Forderung ausdrücklich ein Mindestmaß. Ein solches mag tatsächlich die Regel sein, ist aber nie das Ideal. Irgendeinen Rückschluß auf eine beim Aquinaten vermißte Ausdehnung oder vermutete Verengung der Gemeingutbeziehung erlaubt der Text nicht. Wir glauben sogar, unter dem Gehorsam müsse der echte, innere, freie Tatgehorsam verstanden werden: Soweit die Glieder der Gemeinschaft nicht mit der Leitung des Ganzen betraut sind, besteht ihre Gemeingutverpflichtung im äußerlich vollzogenen Gehorsam gegen die rechtmäßige Obrigkeit, der aber den inneren Gehorsam voraussetzt und verlangt.

Noch mehr: Man kann den Sinn des genannten Aristoteleszitates nur bestimmen, wenn man die gesamte Tugend- und Soziallehre des hl. Thomas berücksichtigt. Der tugendhafte Mensch ist der vollgute Mensch, d. h. jener, dessen inneres und äußeres Tun richtig geordnet sind. Diese Ordnung schließt grundsätzlich und tatsächlich ein die Übereinstimmung zum Gemeingut der vollkommenen, d. i. der politischen Gemeinschaft. Denn der Mensch ist von Natur aus angelegt auf die vollkommene Gemeinschaft und findet nur in ihr die seinem Wesen entsprechende Vollendung. Durch das Gemeingut, bzw. durch die dem Gemeingut dienenden Gesetze, wird das menschliche Tun jeweils in besonderer Weise geregelt. Vieles, was an und für sich so oder so getan werden könnte, wird vom Gesetz eindeutig festgelegt. Die Tugendhaftigkeit des Menschen wird dadurch von dessen Erfüllung abhängig. Die Durchführung dieses besonderen und zum beson-

keit gebotene Ordnung ist dann und nur dann normgemäß erfüllt, wenn sie nach außen hin sichtbar vollzogen wird; wer sich ihr unterzieht, ist im Sinne des menschlichen Gesetzes gerecht. Aber im Sinne des Naturrechtes muß — und das bleibt bestehen — die äußere Einordnung von sittlichem Ernst und sittlichen Beweggründen getragen sein.

[1] I-II 92, 1 Zu 3. — De Virt. a. 9 und 10. — Wir folgen hier den Ausführungen unserer Arbeit: Gemeinschaft und Einzelmensch, S. 256 f.

deren geformten Pflichtenkreises gehört nicht zur Idee, wohl aber zur jeweiligen Wirklichkeit des guten Menschen : innerhalb *dieser* Gemeinschaft kann ein Mensch nur dann gut werden, wenn er die Gesetze *dieser* Gemeinschaft beobachtet. Thomas von Aquin spricht diesen Gedanken aus in dem kurzen Satze : « Dem Menschen als Menschen könnten einige Tätigkeiten angemessen sein, die ihm nicht angemessen wären, insofern er Bürger ist »[1]. Es besteht also zwischen der Tugend des guten Menschen und der Tugend des Bürgers kein Verhältnis des Gegensatzes, sondern das der Voraussetzung und Ergänzung, ja der konkreten Gleichheit. — Innerhalb der (politischen) Gemeinschaft wird den leitenden Gliedern, den Regenten, die erste und meiste Gelegenheit gegeben zum vollguten, sittlichen Tun. Der sittlich gute Mensch ist der kluge Mensch. Der kluge Mensch ist jener, der gemäß den Sittennormen zum Guten wirksam hinzuleiten versteht. Zunächst sich selber ; dann auch andere. Je größer das Gute, wozu er hinbewegt, desto schwieriger der Erwerb, desto notwendiger der Besitz der echten Klugheit. Das Gemeingut übertrifft das Eigengut an Inhalt und Wert. Seine Verwirklichung verlangt besondere Einsicht und Klugheit. Die Leitung einer (vollkommenen) Gemeinschaft ist die höchste Form selbsttätiger Leitung, die höchste Erfüllung der ersten sittlichen Tugend und damit aller sittlichen Tugenden (II-II 47, 10-12). Deswegen bedingt und bewährt sie den vollguten Menschen. Der Unterschied liegt eben hierin : Beim Leitenden steht die Tugend am Anfang, beim Gehorchenden gleichsam am Ende. Wer die Gemeinschaft führt, kann das nur auf Grund schon vorhandener Tugend ; wer gehorcht, soll durch seinen Gehorsam zur Tugend gelangen. —

Der spanische Dominikaner Franziskus de Viktoria, bekannt und berühmt als Begründer des modernen Völkerrechtes, erklärt das Aristoteleszitat von der Gemeingutgerechtigkeit her[2] : Die Tätigkeit aller Tugenden kann auf das Gemeingut bezogen werden. Diese Beziehung tatsächlich herzustellen, muß es eine eigene Tugend geben. Sie überwindet jene

[1] De Virt. a. 10. — Uns will scheinen, Th. sage nur dieses: Wäre der Mensch nur Mensch und nicht auch Bürger eines bestimmten Gemeinwesens, so oblägen ihm manche Dinge nicht, die er nun auf Grund seiner Gemeinschaftszugehörigkeit pflichtgemäß erfüllen muß. Das Leben in der Gemeinschaft bringt Tätigkeiten und Bindungen mit sich, die geleistet werden müssen ; sie verlangen Kraft und Zeit, die der Mensch sonst anders verwenden könnte. M. a. W. Der Mensch darf sich wegen seiner Gliedschaft in (bestimmten) Gemeinschaften nicht nur leiten lassen von den allgemeinen und besonderen Idealen und Normen seiner menschlichen Natur, sondern muß Rücksicht nehmen auf die Belange der Gemeinschaft ; sein Tun und Lassen werden daher anders, gleichsam zusätzlich, geregelt ; er muß, um guter Mensch zu sein, die sozialen (bürgerlichen) Tugenden besitzen und diese am konkreten Gemeingut bewähren. Die Worte des hl. Thomas enthalten keineswegs eine grundsätzliche Trennung zweier nebeneinander herlaufenden Lebens- und Tätigkeitskreise. Das kommt besonders durch den von Th. angewandten irrealen Bedingungssatz zur Geltung.

[2] Kommentar zu II-II 58, 6 ; Ausg. Beltran de Heredia Bd. III, Salamanca 1934, S. 24 f.

besondere Schwierigkeit, die in der rechten Unterwerfung unter das Gesetz besteht. Die Notwendigkeit dieser Tugend beweist Aristoteles daraus, daß es etwas anderes ist, ein guter Mensch zu sein, und etwas anderes, ein guter Bürger zu sein. Dieser Gegensatz zwischen menschlicher und bürgerlicher Tugend beruht darin, daß manche aus falschem Übereifer für das Gesetz und seine Forderungen die Pflichten sich selbst (und Gott) gegenüber vernachlässigen. Es bedarf daher einer eigenen Tugend, nicht nur, um den Menschen dem Gemeingut und seinen Ansprüchen willfährig zu machen, sondern zugleich auch, um diesen Gesetzesgehorsam nicht bis zur Untreue gegen andere Verpflichtungen zu überspannen.

Unser bisheriges Ergebnis lautet: Der Gegenstand des menschlichen Gesetzes ist das äußere Tun des Menschen. Zur vollen Wesensbestimmung fehlt noch ein Merkmal. Es wird wiederum genommen aus der Aufgabe des Gesetzes, die Ordnung der Gemeinschaft zu bewirken und zu sichern. Gemeinschaft heißt Vereinigung von Menschen. Für eine solche Einheit wird das menschliche Tun insofern von unmittelbarer Bedeutung, als es im eigentlichen und gegenständlichen Sinne sozial ausgerichtet, also *gegenseitiges* Tun ist, als es die Menschen zum Guten und im Guten einander, bzw. miteinander einem gemeinsamen Ziele sichtbar zuordnet (I-II 96, 2 u. 3). Das gemeinsame Ziel beansprucht die Rolle des Richtmaßes, des Ausgangsgrundes für alles zwischenmenschliche Geschehen. Denn von ihm her werden die Menschen Glieder und als Glieder einander verbunden. Ihm verdankt alle gesetzgeberische Tätigkeit unter den Menschen Sinn und Berechtigung. Deswegen regelt und umfaßt sie jene äußeren Tätigkeiten, die das Ziel als gemeinsames Ziel verlangt und bedingt. Es wäre verheerend, wollte man das Zwischenmenschliche einengen auf die privaten Abmachungen, die Menschen miteinander eingehen. Diese persönlichen Übereinkünfte bilden nur den kleineren Teil der gesellschaftlichen Sphäre, zudem weder den naturhaft ersten noch den wichtigsten Teil. Vielmehr wird alles, was zur Schaffung und Aufrechterhaltung der Gemeinschaftsordnung notwendig ist, dadurch sofort der Gesetzesregelung unterworfen, eben weil diese Ordnung wesensgemäß besagt: Beziehung der Menschen zu- und untereinander. Derartige Entscheidungen greifen gegenständlich mitunter ein in das Gebiet jener Tugenden, deren eigentliche Aufgabe in der Ordnung des menschlichen Innern besteht. Die Tugend der Mäßigkeit lehrt den Menschen, sich entsprechend seinen persönlichen Bedürfnissen im Gebrauch der Nutzgüter zu bescheiden. Aber wenn oder damit nicht durch Trunksucht, Verschwendung und übertriebenen Luxus die öffentliche Ordnung

gestört werden, muß die Gemeinschaft das Recht haben, vorzubeugen und einzuschreiten, bindende Normen für diese Tugend aufzustellen.

Für den rechten Ausgleich unter den Menschen sorgt die *Gerechtigkeit* (I-II 100, 2). Ihr Gegenstand ist das einander zugewandte äußere Tun. Nicht alles äußere Tun (denn auch die anderen Tugenden bleiben nicht verborgen im Innern des Menschen; auch sie suchen und finden Erfüllung im äußeren Werk, im sichtbaren Verhalten), sondern jenes äußere Tun, das den Umgang, die Gemeinsamkeit unter den Menschen, den Verkehr miteinander und untereinander betrifft. Was auf Grund des Gemeingutes den Menschen an Pflichten und Verhaltungsweisen erwächst, wird erfaßt und geregelt von der Gemeingutgerechtigkeit. Diese nimmt ihren Weg über das Gesetz. Sobald ein äußeres Tun vom Gesetze befohlen oder verboten wird, untersteht es als Rechtspflicht der gesetzlichen oder allgemeinen Gerechtigkeit. Denn das Gesetz ist nichts anderes als die abgelesene und ausgesprochene Ordnung des Gemeingutes. Nicht auf alles äußere Tun erstrecken sich die Befehle der gesetzlichen Gerechtigkeit. Ihr Gegenstand ist überhaupt nicht das äußere Tun als solches, sondern das *äußere Tun, insofern es gesellschaftlich belangreich und gesetzlich vorgeschrieben ist.*

4. Menschliches Gesetz und Naturgesetz.

Die erste und wichtigste Bedingung des menschlichen Gesetzes ist und bleibt jene, die wir oben nannten: das menschliche Gesetz muß der richtiggeleiteten Vernunft entsprechen; es kann nur etwas Gutes vorschreiben; es darf zumindest nichts verlangen, was dem Guten der menschlichen Natur widerstrebt. Der Sinn dieser Forderung dürfte nach allem Gesagten klar sein. Weniger klar ist vielleicht, daß mit dieser Forderung im Grunde das Gleiche gemeint ist, das Thomas von Aquin und mit ihm die gesamte Seinsphilosophie in den Satz kleiden: **Das menschliche Gesetz muß mit dem Naturgesetz übereinstimmen.**

Naturgesetz heißt: Gesetz der menschlichen Natur; jenes Gesetz, das sich aus der menschlichen Wesenheit ergibt; jene als bindend erkannten und vorgestellten Tätigkeitsnormen, die der Wesensbeschaffenheit einer endlichen leiblich-geistigen Substanz und ihrer naturhaften Einbezogenheit in das kosmische und soziale Ganze unmittelbar folgen. Es handelt sich bei diesem Gesetz keineswegs um ein «Bleigewicht» unserer Natur, das mit der Gewalt triebhaften Zwanges vorwärtszerrt in eine ungewisse Richtung, zu Tätigkeiten, die mit physiologischer

Notwendigkeit von uns gesetzt werden müssen. Schon der Wortlaut unserer Begriffsumschreibung schließt diesen Irrtum aus.

Naturgesetze sind besonders geartete Aussprüche der menschlichen Vernunft, in mehrfacher Weise ausgezeichnet vor den anderen vernunftgebotenen Verhaltungsnormen : Sie — d. h. wenigstens die obersten und allgemeinsten Naturgesetze — leuchten mit einer Helle, die fast blendet, jedenfalls so stark und unabweisbar, daß sich der Mensch von dieser Einsicht wohl willentlich abwenden, sich ihr aber nicht erkenntnismäßig entziehen kann. Sie zeigen, was dem Menschen als solchem zu tun obliegt, nicht das, was den jeweiligen Lebensumständen und Lebensverwicklungen eines Menschen oder der Menschen unmittelbar angemessen ist. Das Gesetz der menschlichen Natur besagt also in gewissensbindender Aussage genau das, was das Gesamtgut der menschlichen Natur als ideell geschautes Ziel bedeutet, mithin das, was wir als ursprünglichsten und umfassendsten Inhalt des Gemeingutes bezeichnet haben. Wir dürfen deswegen ohne Gefahr einer ungebührlichen Verengung oder gar Verfälschung behaupten : Das Naturgesetz ist der *einsichtig gewordene und anbefohlene Grundinhalt des Gemeingutes*, ist das Gemeingut, in seinen letzten und eindeutigen Forderungen vom Verstande erkannt und als sittlich verpflichtendes Tun dem Willen aufgetragen. Und wir verstehen, wie Thomas von Aquin als erste Voraussetzung des menschlichen Gesetzes mitunter nennt die Übereinstimmung mit dem Naturgesetz, mitunter die Ausrichtung auf das Gemeingut [1].

Im Übrigen hallt die Welt wider von den Schmähungen, die gegen Naturgesetz und Naturrecht ausgestoßen werden. Diese Verunglimpfungen entstammen sehr oft sittlicher Schwäche und willentlicher Abneigung : das Naturgesetz wird verworfen, weil es wegen seiner einschneidenden und aufrüttelnden Gebote unbequem ist. Allerdings trifft die etwaige Vermutung, daß auch die Wissenschaft von dieser Seite her ihre Bedenken äußert und ihre Angriffe vorträgt, nicht zu. Die Wissenschaft versucht meist dem mißliebigen Naturrecht anders beizukommen. Sie eifert entweder gegen die Unbeweisbarkeit und damit ungenügende Gewißheit der Naturgesetze — (wobei sie häufig Beweisbarkeit mit bloß naturwissenschaftlicher Beobachtung verwechselt und damit den Grundsatz verficht, naturwissenschaftlich feststellbare Regelmäßigkeit sei die einzig mögliche Form allgemeingültiger Aussagen und Gesetze) —. Oder sie erledigt diese « scholastische Erfindung » mit dem Vorwurf des reinen Rechtsformalismus. Dieser Vor-

[1] I-II 95, 2 : « Omnis lex humanitus posita *in tantum habet de ratione legis, in quantum a lege naturae derivatur* ». — I-II 96, 6 : « Omnis lex ordinatur ad communem salutem hominum, et *in tantum obtinet vim et rationem legis* ».

wurf soll beim Naturrecht angebracht sein wegen seiner Inhaltslosigkeit, seines dürren Intellektualismus, der das Leben mit Vernunftformeln fangen und meistern will. All diese Ausfälle sind nur das Zeichen und der Beweis einer im Ansatz oder in der Denkabfolge wirren Philosophie, entstanden aus der Geisteshaltung (= Geistesversklavung) des Nominalismus, aus der falschen Lösung des Universalienproblems und der Ratlosigkeit gegenüber der Seinsanalogie. Die Leugner und Verächter des Naturrechtes begreifen entweder nichts von dessen Inhalt oder sie vermögen nicht einzusehen, daß ein durch Abstraktion gewonnenes Ideal kein leeres Schema und keine Sammlung angelernter Floskeln ist.

Wer über das Naturgesetz und seine Bedeutung urteilen will, muß es kennen. Nirgends sagt der hl. Thomas, die gesamten Forderungen des Naturgesetzes lägen fix und fertig auf der Hand. Gewiß gibt es in ihm Grundsätze, die sich mit der Gewalt einsichtiger, unbestreitbarer Denkgesetze jedem Menschen einfachhin aufdrängen (I-II 94, 6). Mit ihnen beginnt alles sittliche Leben; in ihnen gründet auch alles gemeinschaftsbestimmte Tun. Und diese obersten Grundsätze sind nicht inhaltsleer, sondern — wenn das Wortspiel erlaubt ist — sie triefen geradezu von Inhalt. Die rein formale Ethik hat leider kein Auge, diesen Inhalt zu sehen. Sie achtet eben nur auf die Form dieser Sätze, nicht auf ihren Gegenstand. Dieser Gegenstand heißt: das Gute. Unter diesem Guten muß verstanden werden: das Sein als (sittliches) Sollen, die Wirklichkeit als sittliche Aufgabe, das Wirkliche als erstrebenswert und -notwendig, das Sein in seiner Beziehung auf den geistigen Willen. Mehr kann darüber an dieser Stelle nicht gesagt werden. Wir haben übrigens im Verlauf dieser Arbeit schon einiges über den Inhalt dieses Guten ausgesprochen. Wer nur ein wenig begreift von der echten Analogie, wird sicher den Vorwurf des Formalismus zurücknehmen. Das oberste Sittengesetz lautet: Das Gute muß getan werden. Den Inhalt und Umfang dieses Satzes zu erkennen, denke man ihn auf der Grundlage der Analogie durch nach seiner zweifachen Sinngebung: 1. Du mußt das Gute tun = das Gute bindet dich zum Tun; 2. Was du tust, sei gut = Dein Tun sei immer gegenständlich, nicht nur meinungsgemäß gut (I-II 94, 2).

Neben den Ausgangswahrheiten des Naturgesetzes stehen andere, die nur durch zähe geistige Arbeit gefunden werden können. Trotzdem sind sie aus sich einleuchtend; unsere Vernunft muß ihnen zustimmen: der in ihnen zutage tretende Zusammenhang erweist sich als ein innerer, nicht nur als ein äußerer; er rührt her vom Gegenstand, nicht von subjektiver Festsetzung oder einer nur erfahrbaren Notwendigkeit.

Und unsere Vernunft muß diese Wahrheiten dem Willen als verpflichtend vorlegen: der innere Zusammenhang trägt wesentlich und unabdingbar den Charakter eines Sollens in sich; er erscheint der Vernunft als eine Norm, von deren Erfüllung die der Menschennatur sinngemäße und gebotene Vervollkommnung abhängt.

Das Naturgesetz enthält und enthüllt nur mittelbar, d. h. nur prinzipienhaft die zusätzlichen Regeln und Vorschriften, die den *besonderen* Verhältnissen und Umständen des jeweiligen Einzelmenschen oder der jeweiligen gesellschaftlichen Gruppe angepaßt und notwendig sind. Das soll heißen: Das Naturgesetz bedarf der Erweiterung, nicht bloß der Anwendung. Diese Erweiterung kann in doppelter Form geschehen (I-II 95, 2): entweder werden die Grundsätze des Naturgesetzes durchgedacht bis in die entfernteren und letzten Schlußfolgerungen hinein; oder der Gesetzgeber fügt freie Bestimmungen, also eigentliche Ergänzungen hinzu: er wählt aus den verschiedenen Möglichkeiten, die das Naturgesetz offen läßt, eine aus und gebietet diese als tatsächlich verpflichtende Norm. Die Natur kann nicht alles bis ins einzelste festgelegt haben. Wer das glaubt, leugnet den Geist im Menschen. Er spricht dem Menschen die Fähigkeit ab, allgemeingültige Ideengehalte zu erkennen und das einzelne nach ihnen selbsttätig zu formen. Wer das meint, schaltet die Einsicht und Freiheit des Menschen aus, übersieht und bestreitet den Eigenwert und die Eigengesetzlichkeit geistiger Individualitäten, raubt dem gesellschaftlichen Leben jede wahre und menschenentsprechende Entwicklungs- und Wandlungsmöglichkeit.

Das menschliche Gesetz, verstanden als übereinstimmende Erweiterung des Naturgesetzes, beweist schlagend die Gegenstandsgebundenheit und zugleich freizügige Gestaltungskraft des Menschengeistes. Aus der Art, das gegenseitige Verhältnis der beiden Gesetze zu sehen, läßt sich unschwer erraten, wie jemand über Wesen und Grenzen des Menschengeistes urteilt. Es kommt nicht von ungefähr, daß die Anhänger der organizistischen Gesellschaftsauffassung in einem Atemzuge den Geist zum Instinkt erniedrigen und das Naturgesetz nach Inhalt wie Ursprung verfälschen. Wo das Geistige als nur gradunterschiedene Erhöhung des Triebhaften erscheint, muß das Naturgesetz als blindes und allgemeines Verhängnis auf den Menschen lasten. Folgerichtig müßte diese Gesellschaftslehre die Berechtigung, ja die Möglichkeit eines menschlichen Gesetzes überhaupt ablehnen. Denn es ist unsinnig, bloße Instinktwesen durch geistige Normen leiten zu wollen. Und wer will dieses Gesetz erlassen, wenn jeder Gesetzgeber — als Mensch — nur instinktmäßig zu handeln vermag? — Etwas Ähnliches gilt vom Kollektivismus. Auch seine Metaphysik kennt keinen

Geist und kein geistiges Schöpfertum, kennt keine freie Entwicklung des Gemeinschaftslebens, sondern bloß einen Naturablauf, der sich mit « dialektischer Notwendigkeit » vollzieht. Das vom Kollektivismus gegebene Gesetz widerlegt deswegen den Kollektivismus selber : indem nach freiem Ermessen Vorschriften aufgestellt und Maßnahmen getroffen werden, wird die grundsätzlich behauptete dialektische Notwendigkeit tatsächlich umgangen, d. h. bestritten [1].

5. Die doppelte Bindung des Gesetzes.

Jedes Gesetz *bindet*. Sonst ist es kein Gesetz, sondern höchstens ein Rat oder ein Vorschlag, eine Ermahnung oder eine sonstige dem Belieben anheimgestellte Richtlinie. Um Gesetz zu werden, muß eine Regel oder ein Hinweis in der Form des strengen Sollens, des regelrechten Befehles oder Beschlusses ausgesprochen sein.

Selbstverständlich handelt es sich bei dieser Bindung nicht um äußeren, physischen Zwang, um eine gewaltsam abgetrotzte und erpreßte Unterwerfung. Auch nicht um eine Drohung, wenngleich vielen Gesetzen durch Strafandrohung ein besonderer Nachdruck verliehen wird. Die Bindung des Gesetzes ist vielmehr *sittlicher* Art, eine Verpflichtung des *Gewissens*, die Festlegung des freien Willens auf einen bestimmten Inhalt. Der Mensch wird veranlaßt und genötigt, sich in eindeutiger Weise einer Ordnung einzufügen, sein Wollen einer genau vorgezeichneten Linie anzugleichen. Tut er das nicht, so wird er untreu vor und gegen sich selber, nicht nur untreu der Gemeinschaft gegenüber : seine Vernunft muß, um richtig geleitet zu sein, dem Willen das anbefehlen, was das Gesetz aussagt.

Dadurch wird die Vernunft nicht der Willkür des Gesetzes oder des Gesetzgebers überantwortet. Das hoben wir bereits hervor. Auch innerhalb der Gemeinschaft, beim gesetzesbestimmten Tun bleibt das Gewissen des Menschen selber nächste und unmittelbar verpflichtende Norm des sittlichen Handelns. Aber dieses Gewissen wird durch das Gesetz zweifach gebildet und normiert : vom Ziel her und durch den Willen des Gesetzgebers.

Der Ursprung aller Gesetze liegt im *Gemeingut*, im Gesamtgut der menschlichen Natur. Dort liegt auch die letzte und endgültige Bindung eines jeden Gesetzes. Nur das Gute vermag den Willen des Menschen zu verpflichten. Dieses Gute ist das letzte Ziel. Von ihm her erhalten alle Einzelziele und Mittel bindende Kraft.

Die oberste Bindung des Gesetzes besteht also in der Macht, der Anziehungsgewalt, der naturhaften Geltung des Guten. Sie ist dem Gesetz *innerlich*, seinem Inhalt entnommen, kommt ihm her von

[1] Zur Lehre vom Naturgesetz und Naturrecht vgl. *A. Rohner*, Naturrecht und positives Recht, Div. Thom. Frbg. XII 1934, S. 59-83 ; *G. Manser*, Das Naturrecht in seinem Wesen und seinen Stufen, im Gesamtwerk : Das Wesen des Thomismus [2], Frbg./Schw. 1935, S. 571-600.

seinem Gegenstand. Sooft ein Gesetz eine notwendige Forderung dieses Gesamtguten ausspricht und wiederholt, bedarf es im Grunde keiner weiteren Bindung.

Wohl kann man diese Bindung des Zieles, des Guten weiter verfolgen bis zum letzten Ausgangsgrund aller Dinge, bis zu *Gott.* Doch das heißt eigentlich nur den Zusammenhang herstellen zwischen Ziel und Wirkursache, zwischen Ziel und Urbild, zwischen Ziel und höchster Tätigkeitsnorm. Gott ist jenes Gesamtgute der menschlichen Natur, gegenständlich gesehen. Nur dann ist der Mensch vollkommen, wenn er Ihm in Erkenntnis und Liebe verbunden ist, wenn Vernunft und Wille in Gott ihre restlose Erfüllung gefunden haben. Von Gott kommt alles endliche Sein. Gott schaut und besitzt die Dinge als ewig gegenwärtige in Seinem Wesen. Er lenkt das Weltall und alles in ihm, entsprechend jenen ewig gültigen Gesetzen, die Sein Wesen Ihm offenbart, die Sein eigenes Wesen sind. Sein eigenes Wesen: als Urbild alles Geschaffenen, als unendliche Weisheit, die jedwedes Tun und jedwede Bewegung hinleitet auf sich selbst als auf das letzte Ziel und auf die den Dingen vorgegebenen nächsten Ziele. Gott ordnet die Dinge. Alle insgesamt und jedes einzelne aus ihnen. Nicht so, daß den Geschöpfen nur die blinde Ausführung bleibt, sondern häufig so, daß ihnen Fähigkeit und Recht der Selbstleitung verliehen werden. Dann gibt Gott die Grundgesetze, für das Sein und für das Sollen. Die Ausgestaltung, die Weiterbildung ist Sache der Geschöpfe selber. Nicht daß der Schöpfer sie gänzlich auf sie selber stellt und sich von ihnen zurückzieht. Er wirkt in ihnen und mit ihnen weiter. Sie betätigen sich als Seine Werkzeuge, unter Seiner steten Obacht und Anregung. Sie werden von Ihm bewegt. Sie wollen und handeln nur, weil Er sie wollen und handeln läßt: Aus unendlich wirksamer Allmacht überwindet Er in ihnen das Nichtsein zum Sein, das Nichtwollen zum Wollen. Aber dennoch leiten und führen die vernunftbegabten Geschöpfe sich selber: sie finden gottgegebene Gesetze und erlassen neue Gesetze; sie erkennen vorliegende Ordnung und schaffen neue Ordnung; sie sind gebunden und binden sich selber. So ist der große Gott: Er regiert einsichtig und läßt Einsichtige mitregieren; Er überträgt Verantwortung und ermächtigt zur Weckung neuer Verantwortlichkeit; Er setzt das Ziel und gewährt Freiheit über einen Großteil der Mittel. Alle Gesetze weisen darum hin auf Gott, den obersten Gesetzgeber. Jedes wahre und echte Gesetz ist nur eine *Teilnahme am ewigen Gesetz,* das lebt in Gott (I-II 93, 1).

Nicht immer besteht ein notwendiger Zusammenhang zwischen Ziel und bestimmten Mitteln. Mitunter kann ein einziges Ziel auf mehrfachem Wege erstrebt und verwirklicht werden. Das Gesetz wählt einen Weg aus und schreibt diesen als den einzig maßgebenden vor. In diesen Fällen vermag der Inhalt des Gesetzes allein nicht wirksam zu verpflichten. Zwar muß der Inhalt des Gesetzes sittlich einwandfrei und als solcher bindungswert, bindungsgeeignet sein. Aber dieser Wert und diese Eignung gebühren auch den außer Acht gelassenen Möglichkeiten, die der getroffenen Wahl an Güte und Brauchbarkeit manchmal sicher nicht fernbleiben. Die tatsächliche Bindung muß irgendwo anders gefunden werden.

Der unmittelbar wirksame Bindungsgrund ist diesmal die *Entscheidung des Gesetzgebers*, der Wille der Autorität. Der Gesetzgeber sichtet die verschiedenen Möglichkeiten und sucht eine aus. Er stellt diese der Gemeinschaft als Norm vor. Die Glieder der Gemeinschaft haben die Pflicht der Annahme und des Gehorsams. Sie müssen sich fügen. Der Weg, auf dem sie ihre Freiheit bewähren sollen, wird ihnen genauer vorgezeichnet. Die Freiheit wird inhaltlich eingeschränkt und zur Ausübung angehalten. Die neugewordene Bindung belastet das Gewissen. Sie ist sittliche Aufgabe und bedeutet, falls willentlich und wissentlich umgangen, eine Verschuldung des Gewissens. Die unmittelbare Bindung kommt dem Gesetz hier von *außen :* nicht vom Inhalt, sondern vom Inhaber der Gewalt ; nicht vom Ziel, sondern von der Wirkursache. Gewiß fehlt diesen Gesetzen die innere Bindung nicht. Beweggrund und Richtmaß bleibt immer das Gemeingut. Aber erst der Wille des Gesetzgebers verleiht die tatsächliche, augenblickliche Zuständigkeit. Die innere Verpflichtung lebt auf durch die äußere. Der Untergebene gehorcht, weil die Autorität spricht. Die inhaltliche Güte des Gesetzes ist weniger Ursache als Bedingung dieses Gehorsams [1].

Hiermit haben wir den eigentlichsten und strengsten Fall des menschlichen Gesetzes genannt : der Gesetzgeber wiederholt nicht nur Forderungen der Natur, sondern ergänzt sie. Diese zusätzlichen Normen bilden gewöhnlich den umfassendsten Teil im gesetzgeberischen Werk einer Gemeinschaft. Die Natur hat eben längst nicht alles endgültig festgelegt. Die meisten Angelegenheiten und Verhältnisse, oder viel-

[1] I-II 96, 5 Zu 3 : « Lex non habet vim coactivam nisi ex principis auctoritate ». Th. hält also durchaus das Axiom : auctoritas facit legem, und zwar in seiner ganzen Lehre vom Gesetz, insofern er jedwedes Gesetz abhängig sieht vom Willen des Gesetzgebers. Dieser Willensentscheid kommt beim positiven Gesetz deswegen besonders deutlich zum Vorschein, weil hier aus mehreren, vom Verstande als gut beurteilten Möglichkeiten, eine willensmäßig ausgewählt und zur Pflicht gemacht wird.

mehr alle, bedürfen der näheren Regelung. Sie können sich nur entwickeln oder kommen überhaupt erst zustande, wenn gute und eindeutige Richtlinien vorher- und nebenhergehen.

Auch hier offenbart Thomas von Aquin wiederum sein kluges Urteil und zugleich seine Hochachtung vor dem Gemeingut. Er warnt eindringlichst vor schnellen und oftmaligen *Abänderungen* der Gesetze, so wie er vor ihrer allzugroßen Häufung gewarnt hat (I-II 97, 1 u. 2). Das menschliche Gesetz ist ohne Zweifel wandlungsfähig. Es kann mit der wachsenden Einsicht der Menschen fortschreiten vom Guten zum Bessern. Es kann sich gegenüber neuen Sachlagen als überflüssig oder ungenügend oder verfehlt herausstellen. Wer einem Gesetz Ursprung und Geltungskraft verleiht, besitzt auch die Macht, das Gesetz zu ändern oder abzuschaffen — vorausgesetzt, daß das nicht wie bei vielen Naturgesetzen in sich einen Widerspruch bedeutet. Aber diese Macht darf nicht wahllos ausgeübt werden. Sie ist nicht nur Recht und Vermögen, sondern auch Verpflichtung. Der Wandlungsgrund und -maßstab des menschlichen Gesetzes ist das *Gemeingut*, nicht der bloße Wille der Autorität. Das Bessere ist oftmals der Feind des Guten. Das Gemeingut verdient unbedingten Schutz und gebietet geradezu ehrfürchtige Zurückhaltung. Es darf niemals als Versuchsgegenstand benutzt werden. Jede Änderung des Gesetzes ist als solche im Hinblick auf das Gemeingut ein gewisses Übel, mag auch das Gesetz inhaltlich gut sein. Es ist wichtig und für den Ablauf des sozialen Lebens notwendig, daß die Menschen sich an das Gesetz gewöhnen können. Sie sollen es nicht aus bloßer Gewohnheit erfüllen. Aber die Gewohnheit soll ihnen zur Erfüllung helfen. Thomas von Aquin verrät eine starke Vertrautheit mit der Seelenkunde der Menschen, wenn er schreibt: In sich leichte Dinge erscheinen schwer, wenn sie der allgemeinen Gewohnheit widerstreiten. Vieles Wechseln macht die Menschen kopfscheu und unsicher. Eine Gemeinschaft muß beharren und deswegen sowohl innere wie äußere Störungen tunlichst meiden.

Diese Tatsache wird der Gesetzgeber bei Abfassung seiner Normen sofort in Rechnung setzen und seine Normen auf weite Sicht geben. Die mit ihrer Abänderung verbundene Unruhe und Schädigung des Gemeingutes wird er nur in Kauf nehmen, wenn der Vorteil den Nachteil aufwiegt, wenn das Gemeingut gewinnt, anstatt zu verlieren, wenn die Ordnung sich verfestigt, anstatt sich aufzulockern. Das ist ein selbstverständlicher Grundsatz, dessen Beachtung allerdings ein gerütteltes Maß an Klugheit verlangt. Thomas von Aquin meint, in drei

Fällen sei die Abänderung der Gesetze gerechtfertigt [1]: wenn die Neuerung bedeutenden und offensichtlichen Nutzen verspricht; wenn dringlichste Notwendigkeit vorliegt; wenn das bisherige Gesetz eine klare Ungerechtigkeit enthält oder seine Beobachtung sich in sehr vielen Fällen als schädlich erwiesen hat. Man lese nicht hinweg über die Steigerungsgrade, die in den Beiwörtern dieser Sätze ausgesprochen sind. Der Aquinate hat sie ohne Zweifel mit Überlegung und Absicht hinzugefügt. Diese starke Einschränkung ist wiederum bedeutungsvoll für das Verhältnis von Gemeinschaft und Einzelmensch. Die Individuen und Gruppen vermögen ihrer Freiheit ganz anders froh zu werden, wenn die Gesetze nur selten eine Wandlung erfahren, als wenn in einem fort und aus jedem geringfügigen Anlaß die Ordnung durchbrochen wird.

Allerdings müssen bei der Beurteilung der letztgenannten Richtlinien zwei Umstände berücksichtigt werden: die größere Einfachheit, Übersichtlichkeit und Beharrung der mittelalterlichen Verhältnisse sowie die besonderen Notwendigkeiten, die in Zeiten grundlegender Gesellschaftsumschichtungen eintreten. Die neuzeitliche Entwicklung des gesellschaftlichen Lebens verzeichnet Vorgänge und Spannungen, Verlagerungen und Verflechtungen sehr verwickelter Art. Sie schaffen manchmal fast im Handumdrehen Situationen, die nicht klar vorausgewußt werden konnten und

[1] I-II 97, 2. Man beachte, daß Th. nicht jede Durchführungsbestimmung als Gesetz ansieht, sondern nur die wichtigen, allgemeinen Normen. Eine Einzelverordnung mag leicht ohne Schaden eine Änderung erleiden, ein Gesetz deswegen noch lange nicht.

An dieser Stelle sei hingewiesen auf die drei Bedingungen des *gerechten* menschlichen Gesetzes, das allein gewissensbindenden Anspruch besitzt. Diese drei Bedingungen, aus denen erneut hervorgeht, daß die Gemeinschaft Rücksicht nehmen muß auf alle Glieder, stehen I-II 96, 4. Sie lauten: damit ein Gesetz gerecht sei, muß es:

a) dem Ziele der Gemeinschaft, dem Gemeingute, und nicht den persönlichen Wünschen und Strebungen des Gesetzgebers und Machthabers dienen;

b) von der rechtmäßigen Autorität erlassen sein, ohne deren Befugnisse zu überschreiten;

c) Pflichten und Lasten im Gleichmaß verteilen. Th. fügt eigens hinzu, daß ein Gesetz trotz seiner Hinordnung auf das Gemeingut ungerecht ist, wenn diese dritte Bedingung nicht erfüllt ist. Damit ist zunächst und zumindest das verhältnismäßig gleiche Recht aller Glieder anerkannt, d. h. es ist gefordert, daß die Gesamtbelastung nicht nach Willkür und beliebiger Bevorzugung, sondern nach der Leistungsfähigkeit der Glieder verteilt wird. Da jedoch im Sinne des hl. Thomas jedwede Gemeinschaft die Vervollkommnung des Ganzen, d. h. aller Glieder, zum Ziele hat, wird zugleich ein Urteil über die absolute Belastungsmöglichkeit ausgesprochen; Ziel bleibt die Erhaltung und Hebung des Ganzen und aller Glieder, niemals aber die Preisgabe und Vernichtung, bzw. willkürliche Schwächung der einzelnen Glieder.

doch eine sofortige Regelung fordern. Man denke nur an manche epochemachenden technischen Erfindungen. Sie können das Wirtschaftsleben in ganz neue Bahnen hineinwerfen, und zwar in verhältnismäßig kurzer Zeit. Falls nicht vorsorglich durch Gesetze gelenkt, bringen sie mitunter ungeheure Gefahren mit sich, tragen den Keim zu gewaltigen sozialen Zerklüftungen oder mindestens Verschiebungen in sich. Leider ist die Gesetzgebung allzuhäufig nachgehinkt. Sonst wären riesige Katastrophen und verderbliche Umwege vermieden oder abgedämpft, bzw. umgangen worden. Anschaulichste Beispiele in genügender Zahl bietet die Geschichte der Sozialpolitik. — Daß ein politischer Umbruch von großem Ausmaß eine weitgehende Reform, Umarbeitung und Neuprägung der Gesetze erheischt, bedarf kaum der Erwähnung. Diese Reform muß gehörig in die Tiefe greifen. Eine einschneidende Wandlung der gesamten Gemeinschaftsordnung beginnt mit der Prüfung und Erneuerung der gestaltenden Grundnormen : unbeschadet der naturgeforderten Wesensbestandteile, ja unter ihrer vollen Wahrung, erfährt die konkrete Gestalt des Gemeingutes ein anderes Aussehen, eine andere Gliederung. Ihr müssen die einzelnen Tätigkeits- und Verwaltungsbezirke angepaßt werden. Das zieht eine deutliche und ausgedehnte Änderung der vorliegenden Gesetze nach sich (vgl. I-II 104, 3 Zu 2).

6. Gesetzes- und Gewissensbindung.

Jedes Gesetz wendet sich an einen bestimmten Empfängerkreis. Wer außerhalb dieses Kreises steht, mag das Gesetz aus irgendwelchen Gründen zur Kenntnis nehmen. Aber er ist ihm nicht verpflichtet. Das *Naturgesetz* bindet *alle* Menschen. Das *menschliche* Gesetz bindet nur jene, die der Leitungsgewalt des Gesetzgebers unterworfen sind, und auch diese nur in den Belangen, für die diese autoritäre Stelle befugt ist (I-II 96, 5).

Auch vom Gesetzgeber her sieht der hl. Thomas sowohl die Gemeinschaft wie den Einzelmenschen mit starken, ausreichenden Sicherungen geschützt.

Wo eine Gemeinschaft von freien Menschen sich gewisse Gebiete zur eigenen gesetzlichen Entscheidung vorbehält, verpflichtet sie ihre leitenden Organe ohne weiteres zur Rücksichtnahme auf diese Vorbehalte. Denn das Gemeinschaftsganze steht höher als seine Glieder, im Sein wie im befugten Wollen (I-II 97, 3 Zu 3). Diese Gesetze gelten darum unterschiedslos für alle Glieder der Gemeinschaft, sowohl für die leitenden wie für die ausführenden. Sonst aber haben die Gesetze eigentlich bindende Kraft für die Untertanen, nicht für den Gesetzgeber selbst. Dieser steht über dem Gesetz und außerhalb des Gesetzes. Das soll allerdings nicht heißen, der Gesetzgeber brauche sich an die von ihm selber aufgestellten Normen nicht zu stören. Nach Inhalt und Ausdehnung bedarf dieser landläufige, oft mißverstandene Grundsatz

einer Verdeutlichung. Was das menschliche Gesetz an notwendigen Forderungen des Naturgesetzes wiederholt oder herausarbeitet; was als unabdingbare Voraussetzung zum Bestande der Gemeinschaft, zur Erhaltung des Gemeingutes erkannt und vorgeschrieben wird, das belastet den Gesetzgeber so gut wie den Untertanen. Landesverrat bei einem Regierungsmitglied wiegt gewiß nicht weniger, sondern mehr als bei einem einfachen Bürger. Niemand vermag sich selber autoritativ, d. h. mit Berufung auf seine obrigkeitliche Gewalt und unter Strafandrohung, zu binden. Aber in den genannten Fällen verpflichtet die Natur. Bei bloßen Ergänzungen des Naturrechtes ist es anders. Dort kommt die unmittelbare Bindung vom Gesetzgeber her. Dieser besitzt sich selber gegenüber nicht die Bindungsmöglichkeit, kraft deren er den anderen gebietet. Aber das von ihm erlassene Gesetz ist und bleibt ihm *Richtschnur des Handelns*, Richtschnur seiner eigenen Tätigkeit, und zwar verpflichtende Richtschnur: Er gibt Gesetze, nicht um neben ihnen und gegen sie, sondern durch sie und nach ihnen zu regieren. Er soll — soweit das seiner Stellung entspricht — in freier Selbsteingliederung und Selbstunterwerfung das leisten und einsetzen, was er als Gehorsam von seinen Untertanen erwartet und verlangt. Ihn bindet dabei sein eigenes Gewissen, nicht die Willensäußerung eines Übergeordneten.

Zur inneren Ausrüstung jedes Gesetzgebers gehört deswegen eine ausgeprägte *Gewissenhaftigkeit*, d. h. Treue gegenüber einem sorgfältig gebildeten und klug leitenden Gewissen. Das Tun und Lassen der verantwortlichen Organe steht sehr stark und ausschließlich beim persönlichen Entscheid und bei der persönlichen Haftung, viel stärker und ausschließlicher als bei den anderen Gliedern. Zugleich wird damit dem Gesetzgeber eine große und weite Freizügigkeit eingeräumt, auch sich selber gegenüber. Diese braucht er. Kleinliche Einengung hindert eine Autorität. Die Gemeinschaft muß es ansehen können und ihrer Leitung zutrauen, daß diese die von ihr gegebenen Normen einmal außer Acht läßt. Wem das Größere zugemutet wird, der darf auch beim Kleineren auf Verständnis rechnen. Wer berufen wird, der ganzen Gemeinschaft vorzustehen, muß es unwidersprochen und unbeanstandet wagen können, sein eigenes Handeln hin und wieder vom Gesetz auszunehmen. Es hieße überhaupt zweifeln an der Gewissenhaftigkeit und Klugheit der Autorität, wollte die Gemeinschaft derartige Ausnahmen gleich als Pflichtvergessenheit oder Nachlässigkeit vermerken und verübeln (I-II 97, 3).

Im Gegenteil, die Überlegenheit über das Gesetz und die freiwillige Übernahme der Normen verfestigen das Verhältnis zwischen Obrigkeit und Untertan. Sie sind von gewaltigem psychologischen Wert. Denn der Gehorsam wird erleichtert und bereitwilliger, wenn der Untertan die Treue derer beobachten kann, die durch keine Strafandrohung getrieben und geschreckt werden.

Es ist nicht überflüssig, zum Abschluß dieser Bemerkungen hinzuweisen auf einen häufig vergessenen Punkt der Gesetzes- und Tugendlehre. Wir meinen das Recht und die Pflicht, in plötzlichen Notfällen *gegen den Wortlaut des Gesetzes* zu handeln, also das, was wir mit einem Fremdwort « Epikie » nennen und wofür unsere Sprache den etwas verwaschenen Ausdruck « Billigkeit » geprägt hat. Wir können dafür umschreibend sagen: *rechtmäßiges, außergesetzliches Handeln.* Dieser Punkt scheint uns sehr beachtenswert. Er zeigt erneut, welch großen Nachdruck Thomas von Aquin legt auf die echt persönliche Eingliederung in das Gemeinschaftsleben. Er rückt wiederum das Gemeingut in den Vordergrund und beweist, wie das Gemeingut abhängig werden kann von der Gewissenhaftigkeit und Weitsicht der einzelnen Gemeinschaftsglieder [1].

Zunächst seien ein paar Mißverständnisse weggeräumt. Nicht nur die philosophische Ethik, auch die neuzeitliche Rechtssprechung anerkennen ein solches außergesetzliches Verhalten. Das sei denen gegenüber betont, die hier der scholastischen Sittenlehre vorwerfen, sie suche nur eine gerissene Ausflucht oder falsche Bemäntelung der Pflichtvergessenheit unbequemen Gesetzen gegenüber. Mitunter begründen unsere Gerichte einen Freispruch nicht mit Unkenntnis der Gesetze, nicht mit Mangel an Beweisen, sondern aus der Notwendigkeit und Verzwicktheit einer Sachlage, die die Außerachtlassung eines Gesetzes erlaubt oder gebietet. Wenn ein Soldat unter plötzlich eintretenden gefährlichsten Umständen einen Armeebefehl übertritt, um die vorhandene Gefahr zu bannen, so wird das von jedem Einsichtigen als richtig und tapfer angesehen. Beide Beispiele überzeugen uns: Dieses außergesetzliche Tun besagt weder eine Ausdeutung noch eine Be- bzw. Verurteilung noch gar eine Verächtlichmachung des Gesetzes; es besagt nur ein entschlossenes Handeln, das der besonderen Sachlage entspricht. Das Gesetz auszulegen oder vom Gesetz zu entbinden, ist Recht und Aufgabe der Autorität. In unserem Falle geht es um etwas anderes: das Gesetz wird gegenstandslos, weil es seinem eigenen Sinn widerstrebt.

Denn hierin liegt die erste Voraussetzung für die Erlaubtheit der Epikie: es muß ein Gegensatz zutagetreten zwischen Gesetz und Situa-

[1] I-II 96, 6. — II-II Fr. 120. — V. Ethic. lect. 16, Ausg. Marietti, Nr. 1078 ff. — Dem Thema dieser Abhandlung gemäß kann es hier nicht um eine Gesamtuntersuchung über die Epikie gehen, sondern lediglich um ein paar Hinweise, wie die thomistische Lehre von der Epikie bedeutungsvoll wird für die Frage nach dem Verhältnis von Person und Gemeinschaft. Insbesondere muß das in Anm. 1, S. 410 f. Gesagte näherhin ergänzt und erklärt werden. Die wissenschaftliche Kritik möge daher diese wenigen Sätze nicht als eine abschließende, bzw. vollständige Darlegung der Epikie ansehen. Verfasser wird dieser Frage eine ausführliche Darstellung widmen in Bd. 13 der deutschen Thomasausgabe. Vgl. das. was in Bd. 20 dieser Ausgabe zu Fr. 120 geschrieben steht.

tion. Die augenblickliche Erfüllung des Gesetzes muß sich als unverträglich erweisen mit seinem Geist und seinem Sollen. Daher genügt niemals das im Gesetz eingeschlossene und von ihm verlangte Opfer. Wer dieses Opfer verweigert, entzieht sich dem Gesetz durch Ungehorsam. Es wird gefordert eine hinreichende Motivierung vom Gesetz her, nicht vom Untertanen her. Diese kann nur gefunden werden durch Rückgriff auf die Absicht des Gesetzgebers. Diese Absicht ist wichtiger als der Wortlaut und das wörtliche Gebot des Gesetzes. Das Gesetz vermag nicht alle Einzelfälle zu umfassen, besonders jene nicht, die außer der Reihe liegen. Es ist eine allgemeine Norm. Die Vielgestalt des praktischen Lebens wird aber unter Umständen Verlagerungen bringen, in denen das Gesetz versagt, in denen die *Beobachtung des Gesetzes gerade das verhindert, was das Gesetz bezweckt.* Thomas von Aquin gibt ein Beispiel: Der Befehlshaber einer belagerten Stadt ordnet die Schließung der Stadttore an, um dem feindlichen Angreifer das Eindringen zu verwehren. Ein Teil der zur Verteidigung unbedingt notwendigen Streitkräfte befindet sich draußen und begehrt Einlaß, weil ihm der überlegene Gegner auf den Fersen sitzt. Der Kommandant ist im Augenblick nicht zu erreichen. Da muß gegen seine Anordnung gehandelt werden. Auch jetzt die Tore geschlossen zu halten, hieße die Absicht des Kommandanten vereiteln: die Sicherung der Stadt würde vermessentlich aufs Spiel gesetzt.

Selbstverständlich muß der Gesetzgeber angegangen werden, sooft Zeit und Umstände das erlauben. Der Untergebene darf sich nur dann vom Wortlaut des Gesetzes entfernen, wenn die Möglichkeit der Rückfrage nicht besteht und dennoch das Tun keinen Aufschub leidet. Er traut sich damit etwas zu und muß gewärtig sein, sich vor dem Gesetzgeber zu verantworten. Der Gesetzgeber wird womöglich die Notwendigkeit und Erlaubtheit des eigenmächtigen Handelns nicht gutheißen, vielleicht sogar eine Strafe auferlegen. Aber dieses Urteil vermag das Gewissen des Untertanen nicht zu trüben, ihn höchstens für die Zukunft zu unterrichten und zu warnen. Denn die geschehene Handlung war gut und bleibt gut, weil sie dem Gewissen entsprach. Deswegen bedeutet eine solche außergesetzliche Entscheidung keine faule Gewissensbeschwichtigung, sondern eine feste und wagemutige Hinkehr zum Sinn des Gesetzes.

Thomas von Aquin kennt eine eigene *Tugend* der Epikie, also die Epikie als eine durch Übung erworbene und von der Klugheit geregelte Fertigkeit im *Guttun.* Sie ist die *höhere Gemeingutgerechtigkeit,* unter-

schieden von der schon genannten Tugend gleichen Namens. M. a. W.: Es gibt eine doppelte Gemeingutgerechtigkeit: eine allgemeine: sie unterwirft die Menschen den Forderungen, die nach dem Wortlaut des Gesetzes verlangt werden; und eine besondere: sie befähigt dazu, auch dann gerecht zu sein, auch dann das Rechte zu tun, wenn der Wortlaut des Gesetzes nur zum Schaden des Gemeingutes beobachtet werden kann. Diese besondere Gemeingutgerechtigkeit ist der allgemeinen Gemeingutgerechtigkeit übergeordnet, bewährt sich in jenen schwierigen Verhältnissen, in denen die letztere sich nicht mehr zurechtfindet.

Der Mensch, der die höhere Gemeingutgerechtigkeit betätigt, gibt in keinem einzigen Falle und in keiner Weise das Gemeingut preis an sein oder der anderen Eigengut. Wer das Gegenteil aus unseren Ausführungen herausliest, hat sie gründlich mißverstanden. Die Tugend der Epikie betrifft nicht das Verhältnis von Gemeingut und Eigengut, sondern das Verhältnis von *Gemeingut und Gesetz.* Um es zu wiederholen: Sie wird dann von Bedeutung, wenn das wörtlich beobachtete Gesetz das Gemeingut gefährdet, das es gerade schützen sollte. Gegenstand und Beweggrund dieser Tugend ist einzig und allein das *Gemeingut.* Die Frage, die der Betätigung der Epikie vorhergeht, lautet nicht: Sagt mir das Gesetz zu?; auch nicht: Kostet die Erfüllung des Gesetzes Überwindung und Opfer?; auch nicht: Ist das Gesetz in sich gerecht?; sondern nur: Erreicht oder verhindert das Gesetz in diesem Falle den Zweck, für den es erlassen wurde? Das aber heißt fragen nach dem Gemeingut als dem Ausgangsgrund und Bestimmungsgrund des Gesetzes (vgl. auch II-II 147, 3 Zu 2; 4). Nun fördern gewiß nicht alle Gesetze das Gemeingut mit gleicher Ursprünglichkeit und an gleicher Stelle. Darüber das Rechte zu erfahren, müssen verschiedene Dinge in Betracht gezogen werden: der Wortlaut des Gesetzes; die Wichtigkeit seines Inhaltes für die Gesamtentwicklung der Gemeinschaft; der Ort der gebotenen Dinge im Wertrang der Güter; die angedrohte Strafe usw. Das alles muß in Vergleich gesetzt werden zur jeweiligen Sachlage. Dann erst läßt sich beurteilen, ob und wie zu handeln oder nicht zu handeln ist.

Das Gesagte gilt in vollem Umfange auch dann, wenn ein Gesetz unmittelbar das Verhältnis der Gemeinschaftsglieder zueinander regelt. Die Frage lautet immer: Was muß geschehen, damit die Absicht des Gesetzgebers verwirklicht wird? M. a. W.: Was verlangt das Gemeingut? Oder auch: Was entspricht der Gerechtigkeit? Das Gesetz will

nichts anderes, als die von der Gerechtigkeit geforderte Gleichheit herstellen und sichern. Diese Gleichheit besteht in der rechten Ordnung des Ganzen und seiner Glieder. Nicht das Gesetz ist die Hauptsache, sondern eben diese Ordnung. Bei uns zu Lande — um ein einfaches Beispiel anzuführen — sollen die Fahrzeuge rechts fahren. Wird aber durch ein Ausweichen nach links ein sicheres Unglück verhütet, dann wird das Einhalten der Verordnung ungerecht; es sei denn, es erfolge aus Überraschung oder Kopflosigkeit. Und wer sich vor Gericht auf den Wortlaut der Verordnung versteift, wird sicher nicht durchkommen, wenngleich ihm die Einhaltung der Verkehrsvorschrift als Milderungsgrund angerechnet wird. Hier ist der Sinn der Vorschrift maßgebend. Und dieser heißt nicht: rechts fahren, mag's biegen oder brechen; sondern: Schutz des Lebens, Verhütung von Unglück.

Eine deutliche und unüberschreitbare Grenze ist der Tugend der Epikie gezogen: das *Naturgesetz*. Denn dieses stammt unmittelbar vom obersten Gesetzgeber: von Gott. Gott kann sich nicht täuschen. Er erläßt seine Gesetze auf Grund unendlicher Weisheit. Daher kennt das Naturgesetz keine Ausnahme, wenigstens keine, die nicht von Gott selber gestattet werden muß. Wohl verstanden: wir sprechen jetzt nicht von Verfehlungen gegen das Naturgesetz, die aus unverschuldeter Unwissenheit herrühren; auch nicht von dem Widerstreit mehrerer Naturgesetze, von denen nur eines (das wichtigere) augenblicklich erfüllt werden kann (weil der Mensch nicht zwei Dinge zugleich zu tun vermag). Wir sprechen von dem (scheinbaren) Gegensatz zwischen der Forderung der Natur und einer augenblicklichen schwierigen Sachlage. In diesem Falle geht das Naturgesetz vor. Es gebietet unter allen Umständen. Und zwar deswegen, weil es zur Erreichung des letzten Zieles unbedingt notwendig ist, weil seine Übertretung dem Gemeingut stets schadet: dem Gemeingut der Menschen insgesamt und dem Gemeingut jeder einzelnen Gemeinschaft. Gott schuf die Natur mit allen Wesensanlagen und gab ihr die Bestimmung zu sich selbst. Das Naturgesetz enthüllt den Sinn der Natur und damit die Absicht des Schöpfers: es ist letzte und endgültige Norm. Wer ihm, d. h. seinem Wortlaut, widerspricht und zuwiderhandelt, leugnet und zerstört den letztentscheidenden Maßstab des ganzen menschlichen Lebens überhaupt. Wer jedoch zu fragen beginnt, ob Gott diesmal kein Nachsehen habe; wer Gottes und der Menschen Gesetz vergleicht und Gott immer dort die Gewährung einer Ausnahme zuschiebt, wo die Menschen vielleicht einer solchen zustimmen würden; wer also menschliche Denk- und Bindungs-

weise einfachhin auf Gott überträgt: der rät an undeutbaren Rätseln herum, verbildet sein Gewissen oder schläfert es ein. Denn es ist dem Menschen in der natürlichen Seinsordnung nicht gegeben, mehr in diesen Dingen zu erfahren, als die Natur ihm zu offenbaren vermag [1].

[1] Vgl. I-II 95, 4-6. Was über die Anwendung der Epikie auf das Naturgesetz gesagt wurde, gilt sicher von den eindeutigen und allgemein erkennbaren Forderungen des Naturgesetzes. Entferntere und darum schwerer erkennbare Folgerungen aus dem Naturgesetz rechtfertigen eher eine Berufung auf die Epikie, da der Mensch hier auf Grund verwickelter Verhältnisse leichter die Überzeugung gewinnen kann, das Handeln entsprechend dem Wortlaut der Gebote sei dem Sinn der Gebote zuwider. Es gibt Behinderungsgründe des Naturgesetzes, die über dessen Reichweite und augenblickliche Verpflichtung Zweifel hervorrufen. Was der Mensch als *in sich* ungut und damit als naturwidrige Gewissensverfehlung sicher erkennt, vermag er nach eigenem Urteil nicht ins Gute umzudeuten und umzubiegen. Dafür ist er einfach nicht zuständig. Wo jedoch dieses Urteil infolge schwieriger Umstände und Entscheidungen getrübt und unmöglich wird, ist auch die Grenze des erlaubten Handelns nicht so eng gezogen, eben weil die individuellen, subjektiven Behinderungsgründe die Erkenntnis trüben. Es handelt sich jedoch in diesem Falle nicht um eigentliche Epikie, sondern um Unklarheit über den Sinn der Gesetze. Echte Epikie setzt die genaue und genügende Kenntnis über Wortlaut und Sinn der Gesetze voraus und entscheidet sich gegen den klar erkannten Wortlaut, um den Sinn der Gesetze nach der Absicht des Gesetzgebers auszulegen und gleichsam an Stelle des Gesetzgebers eine Änderung der Norm für bestimmte Fälle vorzunehmen. Der Unterschied zwischen Naturgesetz und menschlichem Gesetz bzgl. der Epikie gründet in zwei Tatsachen: 1. in der unterschiedlichen Möglichkeit, in der von Gott her und vom Menschen her die normhaft zu regelnden Tätigkeiten übersehen werden; 2. in der unterschiedlichen Möglichkeit, in der die Absicht des göttlichen und des menschlichen Gesetzgebers erkannt werden kann. Gott vermag *alle* Einzelfälle im Voraus zu überschauen; bzw. Gott vermag der Natur eine Anlage und Ausrichtung zu verleihen, die keine Ausnahme zulassen. Der Überblick und die Vorausschau des menschlichen Gesetzgebers sind begrenzt und erstrecken sich häufig nicht auf alle Einzelfälle, die vorkommen können. Deswegen gibt es beim menschlichen Gesetz unvorhergesehene Verhältnisse, in denen die allgemeine Norm versagt und bei Erfüllung der Norm das Gegenteil von dem zutrifft, was der Gesetzgeber beabsichtigte. Zudem liegt es ganz außerhalb des menschlichen Wirkungsvermögens, so etwas zu schaffen wie eine allgemeine Natur mit naturhaft bindenden Voraussetzungen und Normen; nur einer ist Schöpfer der Natur: Gott. Der Schau entspricht die Erkennbarkeit. Der Mensch vermag Gottes Absichten nur aus dem naturhaften Lauf der Dinge zu entnehmen, es sei denn, ihm werde eine besondere Offenbarung Gottes; dabei übersteigt es gänzlich seine endlich-begrenzte Erkenntnisfähigkeit, über Gottes Absichten zu mutmaßen. Dagegen können die Menschen untereinander die Schranken ihres Erkennens und die Fehlerhaftigkeit, bzw. das Ungenügen ihrer Maßnahmen erkennen und durch menschlich-vernünftiges, menschlich-überlegendes Urteil ergänzen, was durch menschliches Urteil geplant und bestimmt wurde.

In einem neuen Werk von *M. Salomon* (Der Begriff der Gerechtigkeit bei Aristoteles, Leiden 1937) wird auf S. 68-76 der Nachweis gebracht oder versucht, Aristoteles kenne die Epikie in einer doppelten Form und keine der beiden Formen

So verdeutlicht die Epikie unter neuem Gesichtspunkt eine schon erörterte Tatsache: Menschliches Gesetz und menschliche Gemeinschaft erfassen die Menschen wirklich als Menschen. Die Gemeinschaft bedarf einsichtiger, kluger Glieder, die unter Umständen der Stütze des Gesetzes entbehren können und das Gesetz selbständig zu beurteilen imstande sind.

Das Gesagte wird ungemein wichtig für die Erziehung der Menschen zu echten Gemeinschaftsgliedern. Die Erziehung muß nicht nur an bereitwilligen und pünktlichen Gehorsam gewöhnen, sondern auch dazu anleiten, Gesetz und Situation gegeneinander abzuwägen und bei Unmöglichkeit einer Rückfrage verständig und entschlossen zugunsten des Gemeingutes zu handeln.

sei mit dem identisch, was bislang als aristotelische Lehre gegolten habe. Auch die Deutung der Epikie bei Th. entspreche nicht der Lehrmeinung des Aristoteles. In dieser Abhandlung ging es nicht um eine quellengeschichtliche Darstellung der thomistischen Lehre und auch nicht um die Frage nach der Genauigkeit der von Th. gegebenen Erklärung der aristotelischen Begriffe. Da zudem die Ansicht Salomons nur im Gesamten seiner durchaus neuen Aristotelesexegese beurteilt zu werden vermag, müssen wir es mit diesem Hinweis bewenden lassen. Denn das Buch S's ist zu umfangreich und in seinem Verständnis zu schwer, um in einer kurzen Anmerkung gebührend besprochen werden zu können.

Der Fall Galilei und wir Thomisten.

Philosophie und Naturwissenschaft.

Von Dr. Paul WYSER O. P.

Die Freiburger Naturforschende Gesellschaft veröffentlicht zum 300. Gedenktage des Todes Galileo Galileis eine kleine Schrift aus der Feder des derzeitigen Freiburger Ordinarius für Physik, die einen Galileivortrag in erweiterter Form einem größeren Publikum zugänglich macht [1]. Die Bedeutung dieser Veröffentlichung liegt nicht ausschließlich auf der Linie des rein Historischen. Prof. Dessauer benützt das schon bekannte historische Material des « Falles Galilei », um grundsätzlich Stellung dazu zu nehmen als Vertreter der heutigen Naturwissenschaft, der aber zugleich als überzeugter Christ und Katholik auf dem Boden gerade jener Weltanschauung steht, die man von jeher für die Galilei-Tragödie verantwortlich gemacht hat. Der Fall Galilei wird meist als erster größerer Zusammenstoß der katholischen Kirche mit der werdenden neuzeitlichen Naturwissenschaft betrachtet. Dem Verfasser kommt es vor allem darauf an, zwei Gesichtspunkte an diesem Konflikte von wahrhaft säkularer Bedeutung herauszuarbeiten und ins rechte Licht zu rücken : erstens die zeit- und geistesgeschichtlichen Hintergründe jenes bedauernswerten Fehlurteils der römischen Inquisition und zweitens die unheilvollen Folgen desselben für das ganze zukünftige Geistesleben des Abendlandes, nämlich die bis zum heutigen Tage nicht überwundene Gottesferne von Naturwissenschaft, Technik und Wirtschaft und damit den unüberbrückbaren Gegensatz christlicher Weltanschauung und moderner Kultur und Zivilisation.

Der geschichtliche Verlauf der Galilei-Tragödie wird vom Verfasser trotz der vorwiegend geistesgeschichtlichen Zielsetzung ziemlich eingehend dargelegt. Der größte Teil des Buches ist dem « Fall Galilei » gewidmet. Erst im letzten 7. Abschnitte kommt zur Sprache, was nach Dessauer diesem einmaligen geschichtlichen Ereignis seine bis zur Stunde andauernde tief tragische Bedeutung verleiht. Mit *Gustav Schnürer* (Kathol. Kirche und Kultur in der Barockzeit, 1937) stellt Dessauer fest, daß die Verurteilung Galileis für sehr lange Zeit den katholischen Naturforschern ein gewaltiges Hindernis sein mußte. « Die neue Welt entsteht wesentlich außerhalb der Kirche und den katholischen Ländern. Man hatte mit Galilei die Naturforscher verscheucht ... Mehr und mehr wird die Forschung durch ihre Trennung kirchenfremd zuerst, kirchenfeindlich sodann und gerät im Laufe der Generationen in Gottesferne. Man wohnt in getrennten Geistesländern ; man spricht verschiedene Sprachen ; man

[1] *Friedrich Dessauer*, Der Fall Galilei und wir. Luzern, Räber. 1943. 83 S.

kennt und achtet einander nicht mehr. Ein furchtbarer Zustand, der noch in aller Schwere und Wucht auf unseren Tagen lastet! » (S. 70). Zwar ist das Problem von Glauben und Wissen in seiner Anwendung auf die naturwissenschaftliche Forschung seitens der Kirche schon längst gelöst worden, Gott sei Dank! Das gilt nicht nur vom speziellen Fragenkreis, der Galilei zum Verhängnis geworden ist, sondern gilt von der exakten Forschung ganz allgemein, ja überhaupt von jedem Profanwissen, soweit es in seinen eigenen Grenzen bleibt. Aber Dessauer hat vollkommen recht, wenn er darauf hinweist, daß der Säkularisationsprozeß der modernen Wissenschaft, insbesondere der Naturforschung, unaufhaltsam weiterging. Die Naturwissenschaft ist in weitem Maße nicht mehr das, was sie einst gewesen ist: Wissen um die « natürliche Offenbarung des Schöpfers ». Der Fall Galilei dürfte freilich kaum *die* Ursache schlechthin dieses gottfernen Zustandes modernen Geisteslebens sein. Vielleicht mißt ihm Dessauer in dieser Hinsicht doch etwas zu viel Gewicht bei. Sicher war aber Galileis Verurteilung durch höchste kirchliche Instanzen symptomatisch für das damalige stark verbreitete Miß- und Unverständnis der maßgebenden kirchlichen Kreise, das zudem viel zu lange andauerte, um sich nicht sehr verhängnisvoll auszuwirken. Immer noch gilt es deshalb Vieles gutzumachen. Wenn Dessauer sein in glänzender Sprache und mit der Feuerglut eines gottgläubigen Herzens geschriebenes Buch mit der vielsagenden Frage beschließt: « Wir Christen — was werden wir tun? », so kann die nächstliegende Antwort nur die eine sein, die immer wieder in dieser aufrüttelnden Schrift mit großem Nachdrucke gegeben wird: Der Naturforscher muß wieder Gottsucher werden, damit die Naturwissenschaft in den riesengroßen Zusammenhang einer einheitlichen, im wahren Gottesglauben gipfelnden Weltanschauung zurückgestellt werde, aus dem sie einst zu ihrem und des Christentums Unsegen herausgerissen worden ist, und damit sich dann auch Technik und Wirtschaft im « Zeichen der Gottesidee » zum Glück und nicht zum Verderben der Menschheit auswirken können.

In diesem Sinne erfüllt Dessauers Galileibuch restlos den Wunsch, den ihm die Freiburger Naturforschende Gesellschaft mit auf den Weg gibt: daß es zur Selbstbesinnung beitragen möge. Es ist ein herrlicher Appell vorab an den katholischen Naturforscher, aber auch ganz allgemein an alle « Berufsstände, die Natur erforschen und nützen » (S. 82), aus dem Geiste des Christentums heraus Forschung, Technik und Wirtschaft zu betreiben, sich also selbstzubesinnen auf die herrliche Aufgabe und den hohen Beruf des Forschers und Beherrschers der Natur, der in ihr Gottes natürliche Offenbarung erblickt. Wenn Verfasser bei dieser Forderung stehen geblieben wäre, verdiente seine Schrift vorbehaltlose Anerkennung und höchstes Lob. Aber die Frage: « Wir Christen — was werden wir tun? » ist vielsagend, ja entbehrt nicht einer gewissen Verfänglichkeit. Wenn auch Dessauer abschließend nur von der Heimholung der Naturforschung und Technik in die « Einheit der geistigen Haltung zu Gott und Welt » (S. 82) spricht, so kann es dem aufmerksamen Leser doch nicht entgangen sein, daß seine Forderung viel weiter geht.

Dessauer ist zu sehr philosophisch interessiert, um nicht zu wissen,

daß es zu dieser geistigen Einheit etwas mehr braucht als einerseits eine gewisse Großzügigkeit kirchlicher Instanzen, die den Naturforscher in seinem Arbeitsgebiet frei schalten und walten läßt, und anderseits im Naturforscher selber wenigstens ein Minimum von christlicher Glaubensüberzeugung, die unbedingt erforderlich ist, um eben in aller Naturforschung « menschliches Bemühen um die Offenbarung Gottes in der Natur » (S. 75) anerkennen zu können. Naturforschung im christlichen Geiste ist Teilerkenntnis der Wirklichkeit, die ihren Platz finden muß in der Ganzheitsschau einer allumfassenden christlichen Weltanschauung. Es ist deshalb dem Verfasser eine Selbstverständlichkeit und zugleich ein dringend empfundenes Anliegen, daß die Naturwissenschaft nicht in sich abgeschlossen verharre, isoliert bleibe von allen andern Bemühungen des menschlichen Geistes um die Erkenntnis der Wahrheit. « Jeder wirkliche Denker », sagt er mit vollem Rechte (S. 79, Anm.), « strebt nach Weite und umfassender Einheit in der Tiefe ; er kann nicht ein reiner Fachsimpel in des Wortes eigentlicher Bedeutung bleiben, weil der ungeschwächte menschliche Geist des *Zusammenhanges* bedarf. Die volle menschliche Natur leidet Not, . . . wenn Isolierung ihr die geistige Aussicht nach « Woher » und « Wohin » und nach der Umgebung versagt. Darum ist es ein Fehler, wenn die Gebiete auseinandergerissen, ja feindlich und überheblich gegeneinander gestellt werden — ein Fehler, der in der Geschichte des Geistes zum Unheil geführt hat ». Nun ist es aber eine geschichtlich feststehende Tatsache, daß die neuzeitliche Naturforschung fast von Anfang an nicht allein mit der christlichen Theologie im Kampfe lag, sondern mehr noch vielleicht und ungleich heftiger mit der traditionellen Philosophie, und zwar naturgemäß zu allererst mit der Naturphilosophie. Es ist nicht das letzte Verdienst Dessauers, in seiner Schrift immer wieder auf diese Zusammenhänge hingewiesen zu haben. Kein scholastischer Philosoph, kein Thomist — denn um diese Philosophie handelt es sich ganz besonders — wird nun leugnen können, daß in diesem Kampfe die neuzeitliche Naturwissenschaft nicht die bloß angegriffene und die unschuldig verfolgte war. Daraus ergibt sich die logische Folgerung, daß nicht nur die Naturwissenschaft aus ihrer a- und antiphilosophischen Haltung herauskommen muß, sondern daß auch die Philosophie des katholischen Philosophen unbedingt ihre Reserve und ihre Gegnerschaft zur Naturwissenschaft, wie sie jedenfalls zur Zeit Galileis bestand und noch lange bestanden hat, aufgeben muß, wenn anders es je zu einer wahrhaft fruchtbringenden Zusammenarbeit innerhalb der Universitas scientiarum kommen soll.

In dieser grundsätzlichen Auffassung dürfte vollkommene Einigkeit zwischen dem christlichen Naturforscher und dem katholischen Philosophen herrschen. Die entscheidende Frage, die aber noch bleibt, besteht darin : Ist die thomistische Philosophie, welche die katholische Kirche von jeher bevorzugt hat, aus ihrer ursprünglichen Gegnerschaft zur neuzeitlichen Naturforschung herausgetreten ? Und wenn nicht : was gedenkt sie zu tun ? Dessauers große Frage müssen wir deshalb ohne jedes Vorurteil und mit restlosem Freimute einmal an diese Philosophie stellen, die zwar nicht die einzige, wohl aber die von der katholischen Kirche an die erste

Stelle gesetzte christliche Philosophie ist. Dessauer selber hat dies nicht ausdrücklich getan, um so deutlicher aber springt die von ihm im ganzen Buche ständig wiederkehrende Feststellung in die Augen, daß diese Philosophie nicht nur zur Zeit Galileis, sondern auch heute noch, gerade in ihren grundlegendsten Anschauungen mit der neuzeitlichen Naturwissenschaft einfach nicht zu vereinbaren sei. Allerdings bemerkt Verfasser (S. 50, Anm. 3), die Neuscholastik sei heute am Werk, « dem Wissensbestand der Naturforschung in den Kosmologien Rechnung zu tragen ». Trotzdem weiß er ganz gut, auch ohne es zu sagen, daß jedenfalls der Thomismus gerade an *den* Lehrstücken nach wie vor festhält, die ihm ein Dorn im Auge sind : Form und Materie, Potenz und Akt, Substanz, Akzidenz usw. Zwar meint Verfasser (S. 54, Anm.), solche Begriffe sollten nicht als wertlos für die Naturwissenschaft verworfen werden. Wert behielten sie « besonders bei belebten Gegenständen, wo teleologische Betrachtung wichtiger ist ». Aber jedenfalls zur Erklärung des körperlichen Wesens schlechthin und zumal des unbelebten müßten sie eben unzureichend sein. Es kann uns deshalb nicht wundern, wenn Dessauer bzgl. der naturwissenschaftlichen Angriffe gegen den alten Hylemorphismus entschuldigend bemerkt, Thomas selbst hätte ja in seiner Kosmologie Vorbehalte gemacht, was also offenbar gerade auf diese Grundbegriffe der thomistischen Kosmologie *und* Ontologie zu beziehen wäre. Weil nun aber die heutige Naturwissenschaft erfreulicherweise mehr und mehr von ihrer früheren Philosophie- und Metaphysikfeindlichkeit abgeht, ist es nach Dessauer offenbar allerhöchste Zeit, daß gerade unsere thomistische Philosophie endlich von diesen veralteten Auffassungen abrücke, die ja samt und sonders auf dem längst überholten « peripatetischen » Naturwissen gründen, und daß sie sich eine Kosmologie herausarbeite, die auf der modernen Naturwissenschaft gründet. Dies dürfte jedenfalls, wenn auch auf indirekte, aber doch sehr deutliche Weise gemeint sein, wenn Dessauer in seinem Schlußkapitel schreibt : « Mehr denn je ist es klar geworden, daß Naturwissen Voraussetzung der Naturphilosophie ist und in der Erkenntnisordnung darum ihr vorangeht. Kosmologie baut auf Physik, ist in diesem Sinn : μετὰ τὰ φύσικα (das Wort Physik im weiten Sinn gemeint). *Thomas würde heute eine andere Naturphilosophie aufbauen, weil er auf die vieltausendfach bessere Naturwissenschaft gründen könnte* » (S. 78). Dies ist also im Grunde Dessauers gewichtige Forderung, nicht zwar an die Christenheit schlechthin, wohl aber an uns Thomisten. Und weil diese Forderung m. E. die nur schlecht verhüllte Forderung der ganzen Schrift ist, die ja immer und immer wieder auf den Gegensatz des hylemorphistischen Denkens zur neuzeitlichen Naturforschung zu sprechen kommt, dürfte das Verhältnis der thomistischen Philosophie zur modernen Naturforschung ein ganz eminentes Anliegen dieses Galileibuches sein, zu dessen Lösung der Thomismus aufgerufen ist. « Der Fall Galilei und wir Thomisten » scheint mir deshalb wenn nicht gerade *das* Problem, so doch zum mindesten eines der wichtigsten Probleme dieses Buches zu sein.

Jeder, der in der philosophischen Literatur der letzten Jahre zu Hause ist, wird ohne weiteres festgestellt haben, daß Dessauer in seinem Galileibuche

wesentliche Anschauungen jener Kreise sich zu eigen gemacht hat, die gleich ihm von der Unhaltbarkeit der thomistischen Kosmologie überzeugt sind. Es kann selbstverständlich nicht Zweck dieser kritischen Stellungnahme sein, die Mitterer-Kontroverse in ihrer Neuauflage im einzelnen darzustellen und zu widerlegen, noch weniger den Hylemorphismus als System zu entwickeln und zu verteidigen. Es sei hier lediglich auf zwei allerdings m. E. grundlegende Irrtümer hingewiesen, die sich in der ganzen Darstellung des Galileifalles, wie sie uns Dessauer geboten hat, aufs verhängnisvollste auswirken.

Vor allem sind es Dessauers *geistes-* und *philosophiegeschichtliche* Erörterungen, die an einer nicht zu verkennenden Einseitigkeit, ja selbst an einer geschichtlich unhaltbaren Verlagerung leiden. An erster Stelle steht da die Frage, warum Galilei verurteilt worden ist. Historisch steht fest, daß sowohl bei der im Jahre 1616 erfolgten Indizierung von Werken, die das heliozentrische Weltsystem verteidigten (Kopernikus, Didacus a Stunica, Antonius Foscarini), wie dann auch bei der Verurteilung Galileis im Jahre 1633 zwei Gesichtspunkte eine bedeutende, teilweise sogar ausschlaggebende Rolle spielten : die vermeintliche Schriftwidrigkeit der neuen Theorie und ihr Gegensatz zur aristotelischen Philosophie, die sich das geozentrische System zu eigen gemacht hatte. Es sei nun zum voraus festgestellt, daß Dessauer beide Momente erwähnt. Die Frage ist nur, welches den Ausschlag gegeben hat. Für Dessauer scheint allerdings diese Frage nicht zu existieren. Die theologische Seite des Galileifalles wird von ihm nur kurz und recht spärlich berührt. Dagegen geht die Tendenz der ganzen Schrift mit aller wünschenswerten Deutlichkeit darauf hinaus, Galilei in allererster Linie zum Opfer der damaligen peripatetischen Anschauungen zu machen. Diese Auffassung ist zwar nicht neu [1]. Ist sie aber historisch haltbar ?

Dafür scheint zunächst das Gutachten zu sprechen, das die Theologen des Inquisitionsgerichtes am 23. Februar 1616 im ersten Galileiprozeß abgaben. Zur Begutachtung lagen zwei Sätze vor : 1. Sol est centrum mundi et omnino immobilis motu locali. 2. Terra non est centrum mundi, nec immobilis, sed secundum se totam movetur, etiam motu diurno [2]. Die Zensur der Gutachterkommission zum ersten Satz nennt diesen töricht, philosophisch ungereimt *(absurdam in philosophia)* und formell häretisch, weil ausdrücklich gegen die Heilige Schrift und deren traditionelle Auslegung. Der zweite Satz dagegen sei philosophisch gleich zu beurteilen wie der erste, theologisch aber sei er zum mindesten irrtümlich im Glauben [3].

[1] Schon *H. de l'Epinois* behauptet in der Einleitung zu seiner Ausgabe der Prozeßakten (Rom-Paris 1867), die Kardinäle hätten Galilei verurteilt, weil sie keine andere wissenschaftliche Prinzipien als die des Aristoteles anerkannten (p. XVII) und die Theologen hätten nur deshalb so lebhaft in die Sache eingegriffen, weil sie Aristoteliker waren (p. XIX). Noch weiter geht *Ph. Gilbert* (Le procès de Galilée, Louvain 1869, p. 50) : die aristotelische Lehre sei fast zu einer Offenbarung erhoben worden, sodaß man sie nicht angreifen konnte, ohne sich der Häresie verdächtig zu machen.

[2] Le opere di Galileo Galilei, ediz. A. Favaro (Firenze 1890 ff.) XII, 215.

[3] « Censura : Omnes dixerunt, dictam propositionem esse stultam et absurdam in philosophia, et formaliter haereticam, quatenus contradicit expresse sententiis

Es kann also nicht geleugnet werden, daß dieses Gutachten das heliozentrische Weltsystem *auch* vom philosophischen Standpunkt aus verurteilte. Auf Grund dieser Qualifikation der Inquisitionstheologen kam es nun aber nicht etwa zur feierlichen Verurteilung Galileis, dessen ungestümes Eintreten für das heliozentrische Weltsystem die ganze Untersuchung veranlaßt hatte, sondern die Inquisitionskardinäle begnügten sich damit, ihm den Befehl zu erteilen, diese Lehre aufzugeben. Wohl aber hatte das Gutachten zur Folge, daß die Indexkongregation am 5. März 1616 drei Werke der schon genannten drei Autoren auf den Index setzte, z. Teil « donec corrigantur », wobei zugleich sämtliche anderen Veröffentlichungen, die dieselbe Lehre enthielten, verboten wurden. Beachtenswert ist nun aber in diesem Dekret die Formulierung der Begründung : die Werke werden verboten, weil sie « die irrige und der Heiligen Schrift ganz und gar widersprechende pythagoreische Lehre von der Beweglichkeit der Erde und der Unbeweglichkeit der Sonne » enthalten [1]. Auch wenn man die Formel « falsa illa doctrina Pythagorica » besonders mit Rücksicht auf das Gutachten der Inquisitionstheologen auf die vermeintliche philosophische Unrichtigkeit der heliozentrischen Lehre bezieht, so wird man doch zum mindesten festzustellen haben, daß die Indexkongregation die ausdrücklich und eindeutig philosophische Diskriminierung der kopernikanischen Lehre bewußt fallen läßt und das Schwergewicht der Verurteilung auf die theologische Seite der Frage verlegt.

Noch mehr aber ist dies der Fall bei der Verurteilung Galileis im zweiten Prozeß von 1633. Obschon Galilei 1616 dem Befehl der Inquisition wenigstens äußerlich vorerst nachgekommen war, fuhr er doch schon bald wieder fort, das heliozentrische System in Wort und Schrift zu vertreten und zu verbreiten. Unmittelbarer Anlaß des zweiten Prozesses war Galileis 1632 in Florenz veröffentlichter Dialog « über die beiden größten Weltsysteme ». Die Verurteilung Galileis erfolgte am 22. Juni 1633 in feierlicher Sitzung der römischen Inquisition. Aus den Prozeßakten ergibt sich, daß er der Häresie verdächtigt wurde, d. h. daß er verdächtigt wurde, «die *falsche* und *der Heiligen Schrift entgegengesetzte* Lehre des Heliozentrismus für wahr gehalten und geglaubt zu haben » und — was freilich noch viel schlimmer war ! — den Standpunkt vertreten zu haben, man könne eine Meinung für wahrscheinlich halten, nachdem sie als schriftwidrig erklärt und definiert worden sei [2]. Wir begegnen hier also wiederum

s. Scripturae in multis locis secundum proprietatem verborum et secundum communem expositionem et sensum Sanctorum Patrum et theologorum doctorum ... Omnes dixerunt, hanc propositionem recipere eandem censuram in philosophia ; et spectando veritatem theologicam, ad minus esse in Fide erroneam ». Opere Gal. XIX, 321.

[1] « ... falsam illam doctrinam Pythagoricam, divinaeque scripturae omnino adversantem, de mobilitate terrae et immobilitate solis ... ». Opere Gal. XIX, 323.

[2] « Diciamo, pronuntiamo, sententiamo e dichiaramo che tu, Galileo sudetto, per le cose dedotte in processo e da te confessate come sopra, ti sei reso a questo S. Officio vehemente sospetto d'heresia, cioè d'haver tenuto e creduto dottrina falsa e contraria alle Sacre e divine Scritture, ch'il sole sia centro della Terra e

dem von der Indexkongregation 1616 gebrauchten Ausdruck: « falsa dottrina », es fehlt aber der philosophiegeschichtliche Zusatz: « Pythagorica ». Somit dürfte die Annahme, das Verurteilungsdekret von 1633 habe auch die philosophische Unhaltbarkeit des heliozentrischen Weltsystems ausgesprochen, oder es habe diese sogar in den Vordergrund gestellt, zum mindesten historisch anfechtbar sein. Dafür scheint mir auch die Tatsache zu sprechen, daß die Formel « doctrina falsa » schon früher in römischen Zensuren immer wieder auftaucht, obwohl es sich sehr oft um rein theologische Irrtümer handelt. In der Skala der theologischen Zensuren, wie sie von den Theologen auf Grund des römischen Gebrauches aufgestellt wird, nimmt dieses Prädikat die unterste Stufe ein. Natürlich kann nun auch ein philosophischer Satz als « doctrina falsa » zensuriert werden. Aber insofern er vom kirchlichen Lehramt als solcher zensuriert wird, bedeutet dies, daß er ein mit der katholischen Glaubens- und Sittenlehre unvereinbarer Satz ist. Es ist geradezu eine theologische Selbstverständlichkeit, daß jede Verurteilung seitens irgendeiner Instanz des kirchlichen Lehramtes formell immer nur diese Unvereinbarkeit mit der katholischen Glaubens- und Sittenlehre aussprechen kann und will. Wofern man also die Formel « falsa dottrina » im Dekret von 1633 im Hinblick auf das Gutachten von 1616 trotzdem im philosophischen Sinne verstehen will, so kann das einzig und allein bedeuten, daß diese philosophisch falsche Lehre deshalb zu verurteilen ist, weil sie und nur weil sie *theologisch* unhaltbar und zwar näherhin, weil sie schriftwidrig ist. Wir können ohne weiteres annehmen, daß das heliozentrische Weltsystem auch 1633 noch in den römischen Kreisen für philosophisch falsch erachtet wurde. Und ebenso können wir zugeben, daß diese Auffassung der kirchlichen Verurteilung Galileis und des kopernikanischen Systems eine gewisse äußere Stütze verlieh. Daß aber diese Verurteilung nur deshalb oder auch nur in erster Linie und hauptsächlich deshalb erfolgte, weil sie für philosophisch falsch angesehen wurde, widerspricht dem innersten Wesen des kirchlichen Lehramtes.

Diese Auffassung wird nun aber auch historisch vollauf gerechtfertigt. Ganz gewiß war der Galileistreit auch ein « philosophischer », insofern man damals philosophische und naturwissenschaftliche Anschauungen miteinander verquickte. Ebenso steht fest, daß Galilei selber kein Freund der peripatetischen Philosophie war. Wie viele andere seiner Zeitgenossen verwarf er die aristotelische Philosophie mitsamt ihren naturwissenschaftlich falschen Anschauungen. Jedoch ist dieser « philosophische » Streit nicht zu verwechseln mit seinem theologischen. Der Inquisition gegenüber hatte er nicht seine Philosophie zu verteidigen, sondern seine Rechtgläubigkeit. Dessen war er sich auch vollauf bewußt, genau so gut wie seine theologischen Gegner. Das Zentralproblem seines Kampfes mit Rom war ausschließlich die vermeintliche Schriftwidrigkeit seiner astronomischen Anschauungen, wie sich eindeutig aus dem gesamten historischen Aktenmaterial ergibt.

che non si muova da oriente ad occidente, e che la Terra si muova e non sia centro del Mondo, e che si possa tenere e difendere per probabile un'opinione dopo esser stata dichiarata e diffinita per contraria alla Sacra Scrittura ». Opere Gal. XIX, 450,

Wie sehr auch seine Gegner in falschen philosophischen oder, richtiger gesagt, naturwissenschaftlichen Meinungen der damaligen Peripatetik befangen waren, so konnte doch niemals dieser profanwissenschaftliche Standpunkt das entscheidende Moment in der Verurteilung Galileis sein. Wer auch nur einigermaßen mit der Philosophie- und Theologiegeschichte jener Zeit vertraut ist, weiß, eine wie weite und großzügige Auffassung und Freiheit die römische Kirche in rein philosophischen Belangen walten ließ. Es genügt, als Beispiel Franz Suarez († 1617) anzuführen, der in grundlegenden Fragen von der aristotelisch-thomistischen Philosophie abwich, ganz abgesehen von all jenen früheren großen philosophischen und auch theologischen Gegnern, die im Spätmittelalter und in der Renaissancezeit innerhalb der Kirche und unbehelligt von ihr die aristotelische Philosophie bekämpften. Höchst instruktiv ist ferner auch die historische Tatsache, daß Kardinal Bellarmin, Mitglied der Inquisition von 1616, Kardinal Conti u. a. in der Verwerfung mehrerer kosmologischer Ansichten des Stagiriten mit Galilei einiggingen. Wenn sie trotzdem am Geozentrismus festhielten, so doch sicher nicht aus sklavischer Haltung dem Peripatetismus gegenüber ! Die historischen Tatsachen dürften also zur Genüge zeigen, daß Galilei nicht das Opfer des damaligen Peripatetismus geworden ist.

Dieser geschichtliche Tatbestand interessiert indes Dessauer offenbar sehr wenig ; denn es gilt « nachzuweisen », daß Galilei das Opfer der damaligen Anschauungen geworden ist, und das heißt nach Dessauer, vor allem und hauptsächlich das Opfer der philosophischen Anschauungen der sog. Peripatetiker. Nur diesen Sinn kann die fortwährende Gegenüberstellung des alten aristotelischen Weltbildes zu dem der neuen Naturwissenschaft haben. Vom 2. Kapitel an bemüht sich Verfasser um nichts anderes als um den « Nachweis », daß Galileis Verurteilung « nur aus der Zeit heraus, aus ihrer ganz andern geistigen Lage » (S. 13) zu erklären sei. Und das heißt bei ihm nichts mehr und nichts weniger, als daß die damaligen astronomischen Auffassungen dem aristotelischen Bild des Kosmos entspringen, dessen Grundbegriffe eben Potenz und Akt, Materie und Form sind (S. 15). Niemand leugnet selbstverständlich, daß dieses Weltbild *auch* geozentrisch war. Aber Dessauer unternimmt nirgends auch nur den leisesten Anlauf dazu, nachzuweisen, daß dieses geozentrische System wirklich in den Grundbegriffen der aristotelischen Philosophie mit metaphysischer oder doch wenigstens physischer Notwendigkeit verwurzelt sei [1].

[1] Daß gewisse Aristoteliker zur Zeit Galileis und auch später noch verschiedene falsche naturwissenschaftliche Ansichten der alten aristotelischen Schule mit den metaphysischen Grundlagen der aristotelischen Philosophie verbanden, ist eine Tatsache. Wenn aber Dessauer deshalb eine Reform der thomistischen Philosophie von heute fordert, müßte er billigerweise nachweisen, daß die aristotelische Philosophie nur mit jenen längst veralteten physikalischen, astronomischen und andern naturwissenschaftlichen Anschauungen vereinbar sei. Tatsächlich aber begeht Dessauer genau denselben Fehler wie die damaligen Peripatetiker : wie sie vermengt er Naturwissenschaft und Philosophie, setzt aber an die Stelle der aristotelischen Philosophie eine andere, die allein mit der heutigen Naturwissenschaft vereinbar sein soll.

Und doch hätte nur ein solcher Nachweis die Schlußfolgerung des Verfassers gerechtfertigt, daß nämlich Thomas von Aquin heute eine ganz andere Natur*philosophie* aufbauen würde, und daß infolgedessen der Thomismus von heute die entsprechende Folgerung aus dem Galileifalle zu ziehen hätte ! Denn schließlich geht es hier immer um diesen Fall und um die Lehren, die wir Philosophen von heute daraus zu ziehen haben !

Zu dieser historisch unhaltbaren Darstellung des Falles Galilei gesellt sich ein zweiter geistgeschichtlich nicht weniger bedauerlicher Fehler : Galileis Naturanschauungen werden mit einem System in Zusammenhang gebracht, das allerdings mit der aristotelisch-thomistischen Philosophie unvereinbar ist, das aber auch mit Galileis Philosophie nicht das geringste zu tun hat. Dessauers Gegenüberstellung des alten und neuen Weltbildes reduziert sich im wesentlichen auf folgenden Gegensatz : Aristoteles geht von den veränderlichen Dingen aus, Galilei und seine Nachfolger von den Kräften und ihren Wirkungen (vgl. S. 17 f., 47 ff.). Diese neue Auffassung wird aber folgendermaßen verstanden : in der « Galileischen Wendung » sind *die Dinge « wandelbare Erzeugnisse der wirkenden 'Kräfte'*, die also hier früher kommen und die — das ist das Entscheidende — wo immer sie auftreten, nach unwandelbar über alle Zeiten und Räume der Erfahrung gültigen Gesetzen wirken. Diese Wirkungsgesetze sind das Primäre ; die körperlichen Dinge und ihr Wandel sind ihr Erzeugnis ; so kann die Kenntnis ihres Wesens (und ihrer sogenannten (!) Qualitäten) den Schlüssel nicht enthalten ; sie sind ja weniger Wirkende als Bewirkte » (S. 51). Es sei hier auf die völlig unaristotelische Interpretation der aristotelischen Naturerkenntnis nicht näher eingegangen ; hat doch wohl kaum eine andere Philosophie so sehr wie die aristotelische betont, daß man das « Wesen » der Dinge nur aus ihren Akzidenzien erkennen kann, allerdings aus jenen Akzidenzien, die dem Dinge spezifisch eigentümlich sind. In diesem Sinne erkennt auch der Aristoteliker das Wesen der körperlichen Dinge nur aus seinen sinnlich wahrnehmbaren Seinsäußerungen, also auch aus dem « Naturgeschehen », wie Dessauer das nennt, was Ausfluß der Körperkräfte ist, und nicht umgekehrt aus dem Wesen der Naturkräfte und deren Wirkungen (vgl. z. B. S. 47). Was aber Dessauer Galilei zuschreibt, ist nichts anderes als die Lehre des sog. Dynamismus, in der Neuzeit neubegründet durch Leibniz, und in neuester Zeit weitergeführt durch den sog. Energetismus, der auch in der gegenwärtigen Physik in den verschiedensten Formen heimisch ist. Nun ist aber bekanntlich die dynamistische und energetistische Naturerklärung nichts anderes als die Reaktion auf das einseitig mechanistische Weltbild, das ohne die durch Galilei und andere begründete physikalisch-mathematische Forschungsmethode in der Neuzeit niemals aufgekommen wäre. Dessauer ist also der bedauerliche Fehler unterlaufen, die geistesgeschichtlichen Hintergründe des Falles Galilei aus einer Denkweise erklärt zu haben, die einer späteren Periode angehört und die ausgerechnet jener Naturanschauung entgegengesetzt ist, die im Prinzip auch schon Galilei vertreten hatte.

Der zweite grundsätzliche Fehler, der m. E. Dessauers Einstellung zum Fall Galilei und zur aristotelischen Philosophie letztlich begründet,

ist ein *methodischer*. Heute sind sich die aristotelisch-thomistischen Philosophen darüber ganz klar, daß die traditionelle Schulphilosophie sich leider nur allzu lange an der neuzeitlichen Naturforschung desinteressiert hatte. Aber umgekehrt steht ebenso gewiß fest, daß die neuzeitlichen Naturwissenschafter mit den naturwissenschaftlichen Irrtümern der aristotelischen Philosophie diese selber vielfach in Bausch und Bogen ablehnten. Wie war diese gegenseitige feindliche Isolierung möglich geworden ? Tatsache ist, daß bis in die Neuzeit hinein die naturphilosophische und naturwissenschaftliche Betrachtung des stofflichen Seins jedenfalls zum größten Teile innerhalb ein und desselben Wissenschaftssystems gepflegt worden ist, nämlich der sogenannten « Physica ». Damit ist allerdings keineswegs gesagt, daß nun alle « Naturphilosophen » der früheren Zeit beide Erkenntnisgebiete nicht unterschieden hätten [1]. In der Renaissance und auch später war das aber tatsächlich oft der Fall, nicht nur seitens der traditionellen Schulphilosophie, sondern nicht weniger auch seitens der neueren Naturwissenschaft. So wie nun Glauben und Wissen aus ihrer gegenseitigen Vermengung den allergrößten Schaden davontragen, so auch war und ist es immer noch kein Gewinn für Philosophie und Naturwissenschaft, wenn sie nicht methodisch sauber voneinander unterschieden werden. « Es ist ebenso fatal, Philosophie und Naturwissenschaft zu identifizieren als sie in Gegensatz zueinander zu bringen » [2]. Der scheinbar unversöhnliche Gegensatz zwischen thomistischer Philosophie und moderner Naturwissenschaft ist nur darauf zurückzuführen, daß man rein philosophische Fragen und Anschauungen mit rein naturwissenschaftlichen verquickt. Dessauer ist zweifellos diesem Irrtum verfallen, wenn er den aristotelischen Hylemorphismus in Gegensatz zum neuzeitlichen physikalischen Wissen stellt. Die Materie-Form-Lehre hat als Anwendung eminent metaphysischer Einsichten auf die Welt des körperlichen Seins nicht das geringste zu tun mit der Naturwissenschaft und wird deshalb niemals von irgendeiner rein naturwissenschaftlichen Theorie widerlegt werden können. Dasselbe gilt von allen andern Grundbegriffen der thomistischen Kosmologie. Niemals werden echte und wahre Naturwissenschaft und echte, wahre Naturphilosophie einander widersprechen können, wenn sie beide sich ihrer eigenen Grenzen bewußt bleiben und innerhalb dieser Grenzen, gemäß der jedem Wissensgebiet ureigenen Methode arbeiten. So sinnlos es aber wäre, mit rein philosophischen Methoden an ein Problem der stofflichen Realität heranzutreten, das nur mit den experimentellen und mathematischen Methoden der sog. exakten Wissenschaft gelöst werden kann, ebenso sinnlos ist und bleibt es auch, umgekehrt jene letzten und tiefsten Fragen, die die Stoffwelt an den Menschengeist stellt, und die, auf einer höheren Ebene liegend, niemals mit bloß naturwissenschaftlichen Erkenntnismethoden gelöst werden können, vom Standpunkt der reinen Naturwissen-

[1] Über die zweifache Naturerkenntnis bei Thomas von Aquin vgl. *G. Manser* O. P., Die Naturphilosophie des Aquinaten und die alte und moderne Physik, Divus Thomas (Fr) 16 (1938) 4-8.

[2] A. a. O. S. 3.

schaft zu behandeln. Wofern die moderne Naturwissenschaft überhaupt ein Wissen um die Dinge der Natur anerkennt, das über ihr liegt, kann deshalb ein Konflikt zwischen ihr und der Philosophie nur dann entstehen, wenn eines der beiden Wissensgebiete sich ungebührlich in das andere einmischt. Wir Thomisten von heute haben jedenfalls allen Grund, eine solche Einmischung seitens mancher Naturwissenschafter zu beklagen. Auch heute sind wir noch längst nicht aus jener Methodenkonfusion herausgekommen, die schon zur Zeit Galileis bestanden hat. Selbstverständlich darf diese reinliche Grenzziehung zwischen Naturphilosophie und Naturwissenschaft nicht zu einer für beide Teile unfruchtbaren und verhängnisvollen Isolierung führen. Kein Philosoph wird es deshalb dem Naturwissenschafter verargen, wenn dieser im Bewußtsein der Grenzen seines Fachwissens zur höheren philosophischen Ebene vordringen will. Nur muß sich dann der philosophierende Naturwissenschafter bei seiner philosophischen Interpretation naturwissenschaftlicher Gegebenheiten dieses seines neuen Standpunktes bewußt bleiben und darf nicht, wie das vielfach der Fall ist, *im Namen der reinen Naturwissenschaft* jene Philosophie bekämpfen, die eben in Gegensatz steht zu seinen bewußt oder unbewußt in die Naturforschung hineingetragenen *philosophischen* Konzeptionen.

Diese kritischen Auseinandersetzungen mit Dessauers Galileibuch hätten ihren Zweck vollkommen verfehlt, wenn nun daraus geschlossen würde, der Fall Galilei hätte uns Thomisten von heute nichts zu sagen. Aber es ist eine wesentliche andere Lehre, die wir daraus ziehen möchten und müssen. Galilei ist keineswegs gescheitert am Gegensatze zwischen alter und neuer naturphilosophischer Anschauung. Er wurde das Opfer einer typischen Vermengung von Glauben und Wissen. Sie allein erklärt die bedauernswerte Verurteilung des neuen kopernikanischen Weltsystems. Aber neben diesem Gegensatz von neuzeitlicher Naturforschung und irrtümlicher Bibelexegese bleibt der andere vollauf bestehen: neuzeitliche Naturwissenschaft und traditionelle Naturphilosophie lagen und liegen teils heute noch im Kampfe miteinander, weil und insofern es an wissenschaftsmethodischer Grenzziehung gefehlt hat und teils heute noch fehlt. Wir Thomisten begrüßen freudig Dessauers Aufforderung zur fruchtbaren Zusammenarbeit der verschiedensten menschlichen Wissensgebiete. Wir sind aber auch überzeugt, daß eine solche geistige Einheit nur dann geschaffen werden kann, wenn bei aller teilweisen oder gar gänzlichen Übereinstimmung der Einzelwissenschaften im Materialgegenständlichen die saubere Unterscheidung der formalen Erkenntnisgegenstände und der ihnen wesenseigenen Methoden zum Grundgesetz aller Forschung gemacht wird. Ganz besonders gilt dies von der Naturwissenschaft und der Naturphilosophie, die zwar nur in friedlicher Gemeinschaftsarbeit das Ideal einer integralen Erkenntnis der stofflichen Realität verwirklichen können, aber in einer Gemeinschaftsarbeit, die jedem Teilgebiete wissenschaftlicher Bemühungen seine Eigenart beläßt.

Von der Physik zur Metaphysik.

Max Planck, sein Weltbild und seine Weltanschauung.

Von Dr. Emil SPIESS.

Am 21. Februar l. J. hat der Heilige Vater Pius XII. in der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften eine Rede gehalten, die weite Beachtung fand. Er orientierte über die Probleme modernster Physik und erwähnte mit auszeichnenden Worten die Forschungen des großen Physikers Max Planck. Dieser Berliner Professor ist Mitglied der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften, der erste Professor der preußischen Hochschule, dem diese Ehre zuteil ward. Es ist nicht eine alltägliche Sache, daß ein protestantischer Gelehrter in die vatikanische Akademie aufgenommen wird, und es ist noch weit ungewöhnlicher, daß der Papst mit solcher Anerkennung die Leistung eines nicht katholischen Forschers würdigt. Gewiß Max Planck verdient wie kaum ein anderer diese Ehre ! Er ist ein Pionier der exakten Forschung, der zugleich Wegweiser sein will ins Reich der Metaphysik. Grund genug für katholische Kleriker und Akademiker, diesen bedeutenden Mann kennenzulernen, der am 25. Februar am eidgenössischen physikalischen Institut in Zürich gesprochen hat. Ich durfte ihn hören und war ergriffen von der Persönlichkeit, ihrem Geist und ihrem Wort.

Wer ist Max Planck ? Ein Physiker, der durch seine Entdeckungen und Forschungen sich die Unsterblichkeit seines Namens gesichert hat. Ein Mann, den die Nachwelt immer in den Reihen der größten Physiker der verschiedenen Jahrhunderte aufzählen wird. Geboren 1858 in Kiel, hat er im Jahre 1901 mit seiner ersten Formulierung der Quantentheorie den entscheidenden Schritt von der klassischen zur modernen Physik getan und mit diesem Vorstoß den Ausblick zu einem neuen Weltbild geweitet. Man könnte in lexikalischer Manier die Bedeutung dieses Mannes umschreiben, aber dann würde der durchschnittliche Leser höchstens den Eindruck eines gelehrten Phantoms erhalten ; Wert und Wesen dieser eigenartigen Persönlichkeit blieben uns verschlossen. Darum möchte ich diesen verdienstvollen Geistesmann in eine möglichst allseitige Beleuchtung stellen. Ich tue das umso lieber, weil gerade in unseren Tagen gewisse Naturwissenschaftler ihre Freibeuterfahrten ins Gebiet der Weltanschauung unternehmen.

Max Planck ist der große Künder der organischen Struktur, Harmonie und Zusammenordnung der Gesamtheit der natürlichen Erkenntnisse. Stolz auf die Entfaltung in die Breite und auf die exakten Methoden der empirischen Spezialwissenschaften, glaubte das moderne Gelehrtentum auf

eine allgemeingültige Prinzipienlehre verzichten zu können. Die Vertreter der exakten Wissenschaft zeigten ein ausgesprochenes Mißtrauen, ja sogar Spott gegen jede Art von Metaphysik. Sie fürchteten, sie könnten vom Boden jener Erfahrung abgezogen werden, die ihnen so reiche Erfolge versprach. Manche Forscher der exakten Wissenschaft verhalten sich auch deswegen ablehnend zur Philosophie, weil diese mit jedem Menschenalter ein stets wechselndes Gesicht zeige. Planck teilt diese Resignation nicht. Für ihn ist die Philosophie ein Wegweiser zu letztem Verständnis. Er erkennt die große Bedeutung einer Prinzipienlehre. Ohne sie würden alle wissenschaftlichen Bemühungen der Zersplitterung verfallen. Ganz entschieden lehnt Planck die Beschränkung auf das Nur-Empirische, das Nur-Wissenschaftliche ab und betont mit aller Energie die Ganzheitsbetrachtung der Welt und des Lebens. So schreibt er in « Die Physik im Kampf um die Weltanschauung » (Leipzig 1937) : « Wir haben ja gleich anfangs gesehen, daß schon beim ersten Aufbau einer jeden Wissenchaft, bei der Frage nach der zweckmäßigen Einteilung, zwischen Erkenntnisurteilen und Werturteilen sich ein unlöslicher wechselseitiger Zusammenhang offenbart, und daß eine Wissenschaft niemals vollständig zu trennen ist von der Persönlichkeit des Forschers, der sie betreibt. Und gerade die neue Physik hat uns einen Fingerzeig gegeben, der noch deutlicher in dieselbe Richtung weist. Sie hat uns gelehrt, daß man dem Wesen eines Gebildes nicht auf die Spur kommt, wenn man es immer weiter in seine Bestandteile zerlegt und dann jeden Bestandteil einzeln studiert, da bei einem solchen Verfahren oft wesentliche Eigenschaften des Gebildes verloren gehen. Man muß vielmehr stets auch das Ganze betrachten und auf den Zusammenhang der einzelnen Teile achten. Nicht anders verhält es sich mit dem Inhalt des geistigen Lebens. Wissenschaft, Religion, Kunst lassen sich niemals vollständig voneinander trennen. Stets ist das Ganze noch etwas anderes als die Summe der einzelnen Teile. Das Nämliche gilt schließlich auch bei der Anwendung auf die ganze Menschheit. Es wäre eine lächerliche Einfalt, wenn man versuchen wollte, durch das Studium auch noch so vieler einzelner Menschen einen Begriff zu bekommen von den Eigentümlichkeiten ihrer Gesamtheit. Denn jeder Einzelne gehört zunächst einer Gemeinschaft an, der er sich ein- und unterordnen muß und von der er sich niemals ungestraft loslösen kann ... Daß man dies eine Zeitlang vergessen konnte, hat sich an unserem Volke bitter genug gerächt » (S. 27 f.).

Man kann im extremen Spezialistentum eine Analogie zum Fabrikbetrieb erblicken, wo jeder Arbeiter nur Einzelnes macht. Und wie die Arbeit am laufenden Band die menschliche Persönlichkeit entwürdigt, so kann gelehrte Spezialistenarbeit sich in geisttötenden Einseitigkeiten festlegen. In der Nationalzeitung vom April 1937 hat ein solcher Spezialist ein Geständnis abgelegt : « ... Der Lebenskampf hat mich, wie jeden andern, gezwungen, mich zu spezialisieren. Man muß auffallen, um zu gelten. Das ist klar. Man ist also gezwungen, irgendeine Besonderheit, die man hat, einseitig zu entwickeln und so hoch wie möglich zu steigern. So ist die menschliche Gesellschaft eigentlich ein großes Kuriositäten-

kabinett, in welchem jedermann seine Abnormität zur Schau stellt. Oder ein Variété, in welchem jeder seine « Nummer » produziert. Nur Zusammenballung ist sichtbar, nur Krampf, der an einer bestimmten Stelle alles Blut konzentriert. Dagegen kann man nichts machen. Ich stürzte mich zuerst auf die Naturwissenschaften, dann sehr schnell speziell auf die Zoologie, endlich, ebenso schnell, und noch spezieller, auf die Insektenforschung. Ich bedaure das nicht, denn mein Fach steht an Reiz hinter keinem anderen Fach zurück. Nur : Ich beging den Fehler, mich zu früh vom Ganzen einer geistigen Existenz abzuwenden, nämlich bevor ich die Welt und ihre Fülle kannte. Gewiß — wir sind alle nichts anderes als winzige Mosaiksteine eines großen Bildes. Es ist aber nicht menschenwürdig, ein Mosaikstein zu sein, ohne die Linien des großen Bildes zu kennen, dessen Teil man ist. Jetzt ist es zu spät. Mein Hirn hat sich zu lange ausschließlich mit Insekten beschäftigt. Ich denke nur noch in Insekten. Mein Abschiedswort gilt der Jugend : das Fach ist euer Schicksal. Es ist unentrinnbar. Ihr müßt es auf euch nehmen. Aber schreitet, bevor ihr euch hineinbegebt, durch alle Geisterreiche, damit ihr später den herrlichen Himmel der Welt über den paar Quadratmetern spürt, auf denen ihr euch angebaut habt ! »

Planck schaut auf zu diesem herrlichen Himmel der Welt, er fordert Gesamtschau, philosophische Begründung und philosophische Zielsetzung der Physik — mit einem Wort, den Fortschritt von der Physik zur Metaphysik. Darum hat Plancks Biograph in der Charakteristik von Plancks physikalischem Weltbild die Worte geschrieben : « Es ist tatsächlich eine Urfrage aller heutigen Wissenschaft, ob sich mit der stets feineren Spezialisierung auf allen Gebieten die Wirklichkeit nicht eher dem menschlichen Geiste verschließt, anstatt sich fortschreitend zu erschließen » (*Hans Hartmann*, Max Planck als Mensch und Denker, Berlin 1938, S. 132). In einem Weihnachtsartikel vom Jahre 1930 schreibt Planck unter dem Titel « Wissenschaft und Glaube » : « Wie aus dem Chaos einzelner Massen ohne ordnende Kraft kein Kosmos entsteht, so kann auch aus dem Einzelmaterial der Erfahrung ohne zielbewußtes Eingreifen eines von einem befruchtenden Glauben erfüllten Geistes niemals eine wirkliche Wissenschaft erwachsen » (Zitiert bei *Hartmann*, a. a. O., S. 60). Einseitiges Spezialistentum ist Auflösung der Wissenschaft. Wenn man meint, daß der Zusammenhang aller Wissenschaften die Einseitigkeiten der einzelnen Forscher wieder ausgleiche, so würde man bei einer solchen Ansicht dem allernaivsten Realismus Ausdruck geben, indem ein unpersönliches Funktionen vollziehen sollte, die sich im persönlichen Geistesleben erfüllen müssen. In einem Rundfunkgespräch Ende 1932 hat sich Planck darüber in folgender Weise geäußert : « Goethe hat in bezug auf die Lichttheorie gegenüber Newton etwas Richtiges gesehen, wenn auch das einzelne, das er gegen ihn einwendet, nicht immer stimmt. Aber er will eben keine Zerreißung der Welt in eine rein physikalische und eine menschliche. Die beiden Welten hängen zusammen. Und Goethe will die Totalität. Wir sollen uns dessen viel mehr bewußt werden. Wir wollen an sich sehr vorsichtig damit sein, von einem Gebiet des Lebens und der Welt auf ein anderes unmittel-

bar zu schließen und etwa die Gesetze der Natur auf die des Geistes ohne weiteres zu übertragen. Da ist vielmehr größte Vorsicht am Platze. Aber die Richtung zur totalen Erkenntnis wollen wir doch einschlagen. Und indem wir in der Erkenntnis der Einheit von Natur und Mensch wachsen, nähern wir uns dem Ideal eines richtigen physikalischen Weltbildes ».

Charakteranlagen und Forschungsergebnisse haben Planck zu einem ausgesprochenen Vertreter der Ganzheitsbetrachtung gemacht. Er ist eine sehr anspruchslose, schlichte und nur auf das Sachliche hingerichtete Persönlichkeit. « Man hat gesagt, daß Max Planck sich selbst so stark in den Hintergrund stelle, daß seine Studenten im Kolleg bei der Behandlung der Quantentheorie nie erfahren, daß Max Planck ihr Schöpfer war (wenn sie es nicht vorher schon gewußt hätten). Umso mehr Gewicht hat es, wenn er — im Unterschied von andern an sich ebenso ernsten Forschern — sich in seiner Arbeit und seinem Leben zu dem Wunder der Welt und zum Glauben an Gott bekennt » (*Hartmann*, a. a. O., S. 154). Als sachlicher, der Außenwelt zugewandter Mensch ist Planck von tiefer Ehrfurcht vor dem Wunder der Natur und dem darin sich erschließenden Geheimnis der Wahrheit erfüllt. Was große Philosophen immer wieder fühlten, das ist auch bei ihm lebendige Überzeugung : Gegenüber der unermeßlichen Fülle der Wahrheit haben wir es in der uns zugänglichen und mehr oder weniger erkennbaren Welt nur mit einem winzigen Ausschnitt zu tun. Inmitten des unermeßlichen Weltmeeres leben wir auf der kleinen Insel des Robinson. « Max Planck, der anscheinend trocken und unaufdringlich zu den höchsten physikalischen wie ethischen und religiösen Fragen Stellung nimmt, erweist sich dagegen als ein Mann, der tief ergriffen ist von dem Wunder der Welt, die sich ihm in der Forschung erschließt » (*Hartmann*, a. a. O., S. 153).

Die Sachlichkeit gab ihm Aufgeschlossenheit und Weitblick. So vermochte er in den größten Zusammenhängen die einfachsten Erklärungen zu finden. In einer Erwiderung auf die ihm zum 60. Geburtstag (23. April 1918) dargebrachten Glückwünsche sagt Planck : « Wenn ich mir selber mit gutem Gewissen eine Anerkennung zusprechen darf, so wäre es die, daß ich mich in meinen Arbeiten stets bemüht habe, das Interesse an der Sache allen anderen Interessen voranzustellen. Als die wichtigste Sache aber, als dasjenige Ziel, was ich meinem ganzen wissenschaftlichen Streben als Motto voraussetzen möchte, erschien mir immer die möglichste Vereinfachung und Vereinheitlichung der physikalischen Weltanschauung, und als vornehmstes Mittel zur Erreichung dieses Zieles die Versöhnung des Gegensätzlichen durch gegenseitige Befruchtung und Verschmelzung. Denn bei sich einander entgegengesetzten, einander bekämpfende Anschauungen oder Theorien enthält gewöhnlich jede der beiden einen gesunden, unvergänglichen Kern, und es kommt nur darauf an, diesen herauszuschälen, und das entbehrliche, allerdings sehr oft stark in den Vordergrund tretende und sich als unentbehrlich gebärdende Beiwerk als solches zu erkennen und abzustreifen » (*Hartmann*, a. a. O. S. 100).

Hier erinnerte uns Planck an Thomas von Aquin, der mit Vorliebe seinen Standpunkt in der Mitte zwischen zwei Extremen festlegte und nach dem Grundsatz vorging : In jedem Irrtum ist etwas Wahres.

Weil das menschliche Dasein nicht einfach sinnlos sein kann, schöpft Planck aus dieser Überzeugung die Forderung, daß uns das Suchen nach Wahrheit als Aufgabe gestellt ist, als Aufgabe, die nicht sinnlos, sondern erfüllbar ist, wenngleich für endliche und beschränkte Wesen nur schrittmäßig und stufenweise. In kontinuierlichen Schritten nähern wir uns der absoluten Wahrheit. Diesen alten Gedanken der großen Weltweisen hat Goethe in den Vers gefaßt : « Willst du ins Unendliche schreiten, geh nur im Endlichen nach allen Seiten ! » So versucht Planck immer wieder die Linie zu einer Gesamterkenntnis und Gesamterfassung des Lebens zu ziehen, um nicht in einer lebensfremden Wissenschaft zu erstarren, sondern von seiner Spezialwissenschaft aus zu den letzten Tiefen der Erkenntnis vorzustoßen. Darum ist alle wissenschaftliche Forschung Plancks von optimistischem Vertrauen auf einen letzten Sinn allen Erkennens und Forschens getragen : « Ich habe schon in meinen einleitenden Worten Gelegenheit gehabt zu betonen, daß das Doppelziel der Forschung : einerseits die vollkommene Beherrschung der Sinnenwelt, anderseits die vollkommene Erkenntnis der realen Welt, in Wirklichkeit grundsätzlich unerreichbar bleiben wird. Aber nichts wäre verkehrter als diesen Umstand zum Anlaß einer Entmutigung zu nehmen ... Denn sie sorgt unablässig dafür, daß ihm seine beiden edelsten Antriebe erhalten bleiben und immer wieder von neuem angefacht werden : die *Begeisterung* und die *Ehrfurcht* » (*Planck*, Das Weltbild der neuen Physik, S. 52).

Wiederholt hat Planck die Anekdote erzählt, wo ein Naturforscher dem Philosophen Hegel vorwirft, daß die Tatsachen seiner Philosophie widersprechen und Hegel darauf erwidert habe : Umso schlimmer für die Tatsachen ! Für Planck steht jedenfalls am Anfang jeder wissenschaftlicher Erkenntnis die Tatsache. Aber die Tatsache bedarf der Deutung des erklärenden Geistes. Planck erklärt sich das Werden wissenschaftlicher Erkenntnis und die Entstehung neuer bahnbrechender Wahrheiten, in dem ein Forscher schöpferische Phantasie und genaue Prüfung der wirklichen Vorgänge zu einem Ineinander zusammenfließen läßt. In diesem Problem ergehen sich die Gedankengänge Plancks mit Vorliebe. Nicht zu verwundern ! Sein Strahlungsgesetz ist ja die Frucht des Zusammenspiels von schöpferischer Phantasie und exakter Nachprüfung. In dem schon erwähnten Aufsatz « Wissenschaft und Glaube » äußert er sich darüber : « Wenn sich mithin in diesen und vielen ähnlichen Fällen der Glaube als diejenige Kraft erweist, die das gesammelte wissenschaftliche Einzelmaterial erst zur richtigen Wirksamkeit bringt, so darf man sogar noch einen Schritt weitergehen und behaupten, daß schon beim Sammeln des Materials der vorausschauende und vorfühlende Glaube an die tieferen Zusammenhänge gute Dienste leisten kann. Er zeigt den Weg und schärft die Sinne. Einem Historiker, der im Archiv nach Aktenstücken forscht und die gefundenen studiert, oder einem Experimentator, der im Laboratorium seine Versuchsordnung aufbaut und die gemachten Aufnahmen unter die Lupe nimmt, wird in vielen Fällen der Fortschritt der Arbeit, namentlich die Trennung des Wesentlichen vom Unwesentlichen, erleichtert durch eine gewisse, mehr oder weniger klar bewußte besondere Gedankeneinstellung, mit welchen er

seine Untersuchungen einrichtet und die gewonnenen Ergebnisse betrachtet und deutet. Es geht ihm dann ähnlich wie einem Mathematiker, der einen neuen Satz findet und formuliert, ehe er noch imstande ist, ihn zu beweisen. Aber hier lauert nun freilich eine stille Gefahr, wohl die verhängnisvollste, die einem Forscher überhaupt passieren kann, und die in diesem Zusammenhang nicht unerwähnt bleiben darf : die Gefahr, daß das Ausdeuten des vorliegenden Materials unter der Hand in ein Umdeuten oder schließlich sogar in ein Ignorieren übergeht. Damit wird die Wissenschaft zu einer Pseudowissenschaft, zu einer leeren Konstruktion, die beim ersten kräftigen Anstoß in sich zusammenbricht. Von dieser Gefahr, der schon ungezählte Fachgelehrte, junge und alte, in der Begeisterung für ihre wissenschaftliche Überzeugung zum Opfer gefallen sind, und die auch in unseren Zeiten noch nichts von ihrer Bedeutung verloren hat, gibt es nur ein einziges wirksames Schutzmittel : die Achtung vor den Tatsachen. Je ideenreicher und phantasiebegabter ein Denker ist, umso eindringlicher muß er sich stets vor Augen halten, daß die einzelnen Tatsachen stets das Fundament bilden, ohne welches Wissenschaft überhaupt nicht bestehen kann, und um so gewissenhafter muß er sich prüfen, ob er ihnen die gebührende Würdigung entgegenbringt » (*Hartmann*, a. a. O., S. 61 f.).

1. Das physikalische Weltbild von Max Planck.

Der Ausdruck « physikalisches Weltbild » ist nicht eine konstruktive Zusammenfassung des Autors, es ist ein Spezialbegriff der naturphilosophischen Terminologie Plancks. Mag der Ausdruck « physikalisches Weltbild » schon früher gebraucht worden sein, eines ist sicher, Max Planck hat ihn neu begründet und mit dem Sinn und Gehalt der modernen Physik erfüllt. So reiht sich der große Physiker auch unter die bedeutenden Naturphilosophen. Den vielen falsch begründeten Versuchen von Naturforschern, zu einer Einheit des Weltbildes zu kommen, stellt er sein auf den Tatsachen der Erfahrung und der intellektuellen Einsicht gegründetes Weltbild zur Seite.

Unser Physiker unterscheidet zunächst zwei Welten. Wir sind genötigt, sagt er, hinter der Sinnenwelt « noch eine zweite, die reale Welt, anzunehmen, welche ein selbständiges, vom Menschen unabhängiges Dasein führt, eine Welt, die wir allerdings niemals direkt, sondern stets durch das Medium der Sinnenwelt hindurch wahrnehmen können, mittels gewisser Zeichen, die sie uns übermittelt » (*Max Planck*, Das Weltbild der neuen Physik, S. 10). Neben dieser Sinnenwelt und realen Welt, oder besser gesagt, zwischen diesen beiden Welten, liegt Plancks physikalisches Weltbild. « Diese Welt ist, im Gegensatz zu jeder der beiden vorigen, eine bewußte, einem bestimmten Zweck dienende Schöpfung des menschlichen Geistes und als solche wandelbar und einer gewissen Entwicklung unterworfen. Die Aufgabe des physikalischen Weltbildes kann man in doppelter Weise formulieren, je nachdem man das Weltbild mit der realen Welt oder mit der Sinnenwelt in Zusammenhang bringt. Im ersten Fall besteht die Aufgabe darin, die reale Welt möglichst vollkommen zu erkennen, im zweiten darin, die Sinnenwelt möglichst einfach zu beschreiben. Es wäre müßig,

zwischen diesen beiden Fassungen eine Entscheidung treffen zu wollen. Vielmehr ist jede für sich allein genommen einseitig und unbefriedigend. Denn auf der einen Seite ist eine direkte Erkenntnis der realen Welt ja überhaupt nicht möglich, und andrerseits läßt sich die Frage, welche Beschreibung mehrerer zusammenhängender Sinneswahrnehmungen die einfachste ist, gar nicht grundsätzlich beantworten. Es ist im Laufe der Entwicklung der Physik mehr als einmal vorgekommen, daß von zwei verschiedenen Beschreibungen diejenige, die eine Zeitlang als die kompliziertere galt, später als die einfachere befunden wurde. Die Hauptsache bleibt, daß die genannten beiden Formulierungen der Aufgabe sich in ihrer praktischen Auswirkung nicht widersprechen, sondern im Gegenteil in glücklicher Weise ergänzen. Die erste verhilft der vorwärts tastenden Phantasie des Forschers zu den für seine Arbeit völlig unentbehrlichen befruchtenden Ideen, die zweite hält ihn auf dem sicheren Boden der Tatsachen fest » (*Planck*, a. a. O., S. 11 f.).

Als Max Planck die physikalische Forscherarbeit in Angriff nahm, schien die Physik als Wissenschaft einen endgültigen Abschluß erreicht zu haben. Die klassische Physik, die auf Archimedes, Galilei und Newton aufbauend, ihre Krönung durch Helmholtz und Maxwell erfuhr, machte Anspruch auf ein abgeschlossenes und endgültiges Lehrsystem. Alle Erscheinungen der unbelebten Natur schienen sich der wissenschaftlichen Erklärung zu eröffnen. Aber die feineren Instrumente, welche die Vorgänge an Kathodenstrahlen und Spektren leuchtender Materien enthüllten, zeigten unzweifelhaft, daß Mechanik, Lichttheorie und Elektrizitätslehre nicht auf die gemeinsamen Formeln der klassischen Physik zurückgeführt werden konnten. Die Wärmelehre war auf Grund der Atomhypothese mit der Mechanik und Chemie verbunden. Die Optik und Elektrophysik aber war wesentlich durch die Eigenart des Objektes von der physikalischen Disziplin der Thermodynamik getrennt. Die Folgerungen der Wärmelehre einerseits und der Optik und der Elektrizitätslehre andererseits standen zueinander oft in schroffstem Widerspruch. Sollten die Tatsachen aller physikalischen Teilwissenschaften nicht doch auf einen Nenner zu bringen sein ? Um die Jahrhundertwende wurde die Frage akut, ob die Atomtheorie mit der Elektrizitätslehre verbunden werden könnte. Es handelte sich um die große Entscheidung zwischen Korpuskulartheorie und Wellentheorie.

« Max Planck war es beschieden, den ersten Schritt in das neue Land der Physik zu tun und den Weg in die sogenannte 'moderne' Physik zu weisen, der zwar heute noch nicht zu Ende gegangen, dessen Richtung aber gesichert ist. Da sich nun sowohl die Auffindung wie die Anwendung der Planck'schen Theorie, also ihre Beweise und ihre möglichen Widerlegungen, in physikalischen Bereichen abspielen, die nicht unserer alltäglichen Erfahrung angehören, mußte *grundsätzlich* mehr als früher (etwa wie bei Galilei, Newton oder Helmholtz) der *Gedanke* des Menschen zu Hilfe kommen. Das heißt, die theoretische Physik gewann immer größere Bedeutung. Aber überall ist noch wichtiger die Besinnung auf die Kennzeichen für die Richtigkeit der Gedanken, man könnte auch sagen, auf 'Sinn und Grenzen' dieser Gedanken. Die Frage, ob die Gedanken unter

sich folgerichtig verbunden sind und ob sie mit der Wirklichkeit übereinstimmen, also die erkenntnistheoretische Frage, ist sehr verwickelt. Max Planck hat sie, unmittelbar veranlaßt durch seine rein physikalische Arbeit, immer erneut aufgeworfen und hat nicht geruht, bis er in ihren wesentlichen Zügen zur Klarheit gekommen war. Das gibt seinem Werk eine besondere Bedeutung. Forschungsziel war ihm also immer in gleicher Weise die Erkenntnis der Zusammenhänge der Wirklichkeit und die Frage, wie weit die Formulierung dieser Erkenntnisse stichhaltig und unangreifbar ist und wie sie sich mit dem Gebäude des menschlichen Denkens insgesamt zu einer organischen Einheit zusammenschließt » (*Hartmann*, a. a. O., S. 104 f.).

Am 14. Dezember 1900 hat unser Physiker über das von ihm entdeckte Strahlungsgesetz berichtet und den Satz aufgestellt: Die Energie der schwingenden Ladung ist immer ein *ganzes* Vielfaches eines kleinsten Energiequantums. Diese Entdeckung wurde in der Physik fortan als Planck'sches Wirkungsquantum bezeichnet. Damit kam die Auffassung der klassischen Physik zu Fall, wonach die Energie eines mechanischen Systems kontinuierlich fortschreite; damit war aber zugleich auch die Möglichkeit gegeben, die Größe eines Wasserstoffatoms und damit die Größe aller Atome zu bestimmen.

Neben untersuchender Forscherarbeit widmete sich Planck auch der wissenschaftlichen Schriftstellerei. Größere zusammenfassende Darstellungen sind die Frucht von Plancks Forschen und Denken. Nach seiner preisgekrönten Schrift über das Prinzip der Erhaltung der Energie erschien 1895 sein « Grundriß der Thermochemie ». Im « Lehrbuch der Thermodynamik » von 1897 gibt er ein vollständiges und systematisches Bild von der Wärmelehre, legt ihre Grundlagen und Anwendungen in einer Weise dar, die heute noch keiner Verbesserung bedarf. 1906 erschienen seine « Vorlesungen über die Theorie der Wärmestrahlung ». 1910 veröffentlichte er die « Acht Vorlesungen über theoretische Physik », die er an der Columbia University in New York gehalten hatte. Dann nahm er sein großes fünfbändiges Monumentalwerk in Angriff, dessen erster Band, die « Einführung in die allgemeine Mechanik » 1916 erschien. 1919 folgte die « Einführung in die Mechanik deformierbarer Körper », 1922 « Einführung in die Theorie des Magnetismus », 1927 « Einführung in die theoretische Optik » und 1930 « Einführung in die Theorie der Wärme ». Damit sind aber Plancks physikalische Facharbeiten noch lange nicht erschöpft. Ein Schriftenverzeichnis von 1918 enthält 115 Nummern. Seither ist sein Schrifttum vor allem noch durch naturphilosophische Arbeiten bereichert worden.

Die Quantentheorie Plancks hat an Stelle der statischen Mechanik die dynamische Auffassung gesetzt. « Nach ihr genügen rein lokale Beziehungen ebenso wenig zu einer Formulierung der Bewegungsgesetze, wie etwa zum Verständnis der Bedeutung eines Gemäldes die mikroskopische Untersuchung aller seiner einzelnen Teile genügt. Vielmehr gelangt man nur dann zu einer brauchbaren Darstellung der Gesetzmäßigkeit, wenn man das physikalische Gebilde als *Ganzes* betrachtet. . . . Das Resultat ist dieses: Während die klassische Physik eine räumliche Zerlegung des betrachteten physikalischen Gebildes in seine kleinsten Teile vornimmt und dadurch

die Bewegungen beliebiger materieller Körper auf die Bewegungen ihrer einzelnen als unveränderlich vorausgesetzten materiellen Punkte, d. h. auf Korpuskularmechanik zurückführt, zerlegt die Quantenphysik jeden Bewegungsvorgang in die einzelnen periodischen Materiewellen, die den Eigenschwingungen und Eigenfunktionen des betreffenden Gebildes entsprechen, und führt dadurch zur Wellenmechanik. Daher ist nach der klassischen Mechanik die einfachste Bewegung diejenige eines einzelnen materiellen Punktes, nach der Quantenmechanik diejenige einer einfachen periodischen Welle, und wie nach der ersteren die allgemeinste Bewegung eines Körpers als die Gesamtheit der Bewegungen seiner einzelnen Punkte aufgefaßt wird, so besteht dieselbe nach der letzteren in dem Zusammenwirken aller möglichen Arten von periodischen Materiewellen. Diese Verschiedenartigkeit der Betrachtungsweisen läßt sich beispielsweise veranschaulichen an den Schwingungen einer gespannten Saite. Einerseits kann man nämlich als Elemente des Vorganges die Bewegungen der einzelnen Punkte der Saite betrachten. Jedes materielle Teilchen der Saite bewegt sich, unabhängig von allen übrigen, nach Maßgabe der auf dasselbe wirkenden, durch die lokale Krümmung der Saite bedingten Kraft. Man kann aber auch andererseits als Elemente des Bewegungsvorganges die Grundschwingung und die Oberschwingungen der Saite betrachten, deren jede sich auf die ganze Saite bezieht, und deren Zusammenwirken ebenfalls die allgemeinste Art der Saitenbewegung darstellt» (*Planck*, Das Weltbild der neuen Physik, S. 25, 28 f.).

Die Quantentheorie zeigt nun aber auch, daß die wellenmechanische Beschreibung der Bewegung eines einzelnen bestimmten materiellen Punktes im exakten Sinn überhaupt nicht möglich ist. «Also sowohl die Lage als auch der Impuls eines materiellen Punktsystems läßt sich nach der Wellenmechanik stets nur mit einer gewissen Unsicherheit definieren, und zwar besteht zwischen diesen beiden Arten von Unsicherheit eine bestimmte Beziehung, die sich aus der einfachen Überlegung ergibt, daß die benützten Wellen, wenn sie sich außerhalb des kleinen Konfigurationsgebietes durch Interferenz gegenseitig auslöschen sollen, an den entgegengesetzten Rändern des Gebietes trotz ihrer kleinen Frequenzunterschiede doch schon merkliche Gangunterschiede aufweisen müssen. Ersetzt man den Gangunterschied nach dem Quantenpostulat durch den Impulsunterschied, so folgt der von *Heisenberg* formulierte Satz, daß das Produkt der Unsicherheit der Lage und der Unsicherheit des Impulses mindestens von der Größenordnung des Wirkungsquantums ist. Je schärfer die Lage des Konfigurationspunktes bestimmt ist, um so unschärfer ist der Betrag des Impulses, und umgekehrt. Die beiden Arten von Unsicherheit zeigen also in gewissem Sinne ein komplementäres Verhalten, dem aber dadurch eine Schranke gesetzt ist, daß ein Impuls sich nach der Wellenmechanik unter Umständen absolut scharf bestimmen läßt, während die Lage eines Konfigurationspunktes stets innerhalb eines endlichen Gebietes unsicher bleibt» (*Planck*, a.a.O., S. 35).

A. S. Eddington hat in seinem interessanten Buche das «Weltbild der Physik» *das Heisenberg'sche Prinzip der Unbestimmtheit* in folgender Weise dargelegt: «Ein Partikel kann eine Lage haben oder es kann eine

Geschwindigkeit haben, aber es kann nicht im strengen Sinne beides haben. Wenn wir uns mit einem gewissen Maß von Ungenauigkeit zufrieden geben und mit Feststellungen, die keine Gewißheit für sich in Anspruch nehmen, sondern nur große Wahrscheinlichkeit, dann ist es möglich, einem Partikel beides, Lage und Geschwindigkeit, zuzuordnen. Wenn wir jedoch nach einer genaueren Bestimmung der Lage streben, tritt etwas sehr Merkwürdiges ein : Wir können zwar eine größere Genauigkeit erreichen, aber nur auf Kosten der Genauigkeit bei der Geschwindigkeitsbestimmung. Und umgekehrt : wenn wir die Geschwindigkeit genauer bestimmen, wird die Lage unbestimmter. Angenommen z. B., wir wollen Lage und Geschwindigkeit eines Elektrons in einem gegebenen Moment bestimmen. Theoretisch können wir die Lage mit einem möglichen Fehler von $^1/_{1000}$ mm und die Geschwindigkeit mit einem Fehler von 1 km pro Sekunde bestimmen. Aber ein Fehler von $^1/_{1000}$ mm ist groß im Vergleich zu dem bei manchen unserer Längenmessungen. Läßt sich nicht auf irgendeine Weise die Lage des Elektrons auf ein $^1/_{10\,000}$ mm genau bestimmen ? Sicher ist dies möglich, doch müssen Sie sich dann damit zufrieden geben, daß Sie seine Geschwindigkeit nur mit einem möglichen Fehler von 10 km/sec erhalten. Die Natur duldet unser Eindringen in ihre Geheimnisse nur bedingungsweise. *Je mehr wir das Geheimnis der Lage aufklären, desto tiefer wird das Geheimnis der Geschwindigkeit verschleiert.* Es ist wie bei dem Mann und der Frau im Wetterhäuschen : Tritt eines aus der Tür, so zieht sich das andere hinter die Tür zurück » (*Eddington,* a. a. O., S. 219).

Solche Erkenntnisse waren für die an exakte Wirklichkeitserfassung glaubenden Physiker eine gewaltige Sensation. « Diese Heisenberg'sche Unsicherheitsrelation ist nun etwas für die klassische Mechanik ganz Unerhörtes. Zwar daß einer jeden Messung eine Unsicherheit anhaftet, ist von jeher bekannt ; aber man hatte stets angenommen, daß durch gehörige Verfeinerung der Messungsmethoden die Genauigkeit unbeschränkt erhöht werden kann. Nun soll der Messungsgenauigkeit eine *prinzipielle Schranke* gesetzt sein, und das merkwürdigste daran ist, daß diese Schranke sich nicht auf die einzelne Größe : Lage oder Geschwindigkeit, bezieht, sondern auf ihre Kombination. Jede Größe für sich kann, ganz prinzipiell genommen, beliebig genau gemessen werden, aber *stets nur auf Kosten der Genauigkeit der andern* » (*Planck,* a. a. O., S. 36).

Die Situation der modernen Physik ist gekennzeichnet durch die eigenartige Antinomie zwischen Wellentheorie und Korpuskulartheorie. Weder eine reine Wellentheorie vermag zu befriedigen, noch eine reine Korpuskulartheorie.

« Beide Theorien stellen vielmehr extreme Grenzfälle dar. Während die in der klassischen Mechanik maßgebende Korpuskulartheorie zwar der Konfiguration des Gebildes gerecht wird, aber bei der Bestimmung der Eigenwerte seiner Energie und seines Impulses versagt, vermag umgekehrt die für die klassische Elektrodynamik charakteristische Wellentheorie zwar Energie und Impuls darzustellen, steht aber dem Begriff einer Lokalisation der Lichtpartikeln fremd gegenüber. Den allgemeinen Fall stellt das Zwischengebiet dar, in welchem beiden Theorien eine praktisch gleichwertige Rolle zukommt, und dem man sich entweder von der einen oder von der

andern Seite her, vorläufig immer nur um ein kleines Stück, nähern kann » (*Planck*, a. a. O., S. 39).

Es ist begreiflich, daß manchem Physiker eine solche Situation in der Zange eines Dilemmas nicht besonders gemütlich erscheint. Eddington schildert die Stimmung sehr anschaulich mit folgenden Worten : « Wenn heutzutage eine Gesellschaft von Physikern zusammenkommt, um Fragen der theoretischen Physik zu diskutieren, so wird das Gespräch früher oder später eine ganz bestimmte Wendung nehmen. Vielleicht haben sie die Gesellschaft verlassen, als gerade die eigenen Spezialfragen oder die neuesten physikalischen Entdeckungen besprochen wurden ; aber wenn sie nach einer Stunde zurückkommen, können sie jede Wette eingehen, daß man inzwischen bei einem alles überwuchernden Gesprächsthema angelangt sein wird : bei dem verzweifelten Stand der eigenen Unwissenheit. Und das ist keine Phrase. Es ist nicht einmal wissenschaftliche Bescheidenheit. Im Gegenteil, häufiger ist die Einstellung eher ein naives Erstaunen darüber, daß die Natur ihr letztes Geheimnis so erfolgreich vor dem scharfsinnigen menschlichen Intellekt hat verbergen können. Die Sache liegt einfach so, *daß wir auf dem Wege des Fortschritts um eine Ecke gelangt sind, und nun steht plötzlich unsere Unwissenheit unverhüllt vor uns, erschreckend und unabweisbar. Irgend etwas ist wesentlich falsch in unserer physikalischen Grundauffassung, und wir wissen nicht, wie wir es richtigstellen sollen* » (*Eddington*, a. a. O., S. 180).

Der klassischen Physik erschien die ganze körperliche Welt als ein exakt analysierbarer Gegenstand und jetzt muß Eddington gestehen : « Unsere Körper sind uns ein größeres Geheimnis als unser Geist » (a. a. O., S. 271). Das Weltbild der neuen Physik lehrt, « daß unser Ideal von einer vollständigen Welt falsch gewesen ist. Es war bis jetzt noch nicht die Zeit, ernsthaft nach einer neuen Wissenschaftslehre zu suchen, die den geänderten Bedingungen angepaßt wäre. Es ist sogar zweifelhaft geworden ob es jemals möglich sein wird, eine physikalische Welt aus Erkennbarem allein aufzubauen, was doch das führende Prinzip aller makrokosmischen Theorien gewesen ist. Wenn es möglich sein sollte, so würde dies jedenfalls eine tiefgreifende Veränderung aller bisherigen Grundlagen bedeuten. *Aber es scheint wahrscheinlicher, daß wir uns mit einem Gemisch von Erkennbarem und Nichterkennbarem werden zufrieden geben müssen. Dies wäre gleichbedeutend mit einer Verneinung der deterministischen Weltanschauung,* weil die Daten, die für eine Vorhersage der Zukunft notwendig wären, die erkennbaren Elemente der Vergangenheit mitenthalten würden » (*Eddington*, a. a. O., S. 226 f.).

Heisenberg, einer der erfolgreichsten Erforscher der Quantentheorie und Wellenmechanik legt ein Geständnis ab, das einem exakten Weltverständnis schlechte Erfolgsaussicht prophezeit : « Damit komme ich zurück zu der am Anfang gestellten Frage, ob die Naturwissenschaft den Anspruch erheben darf, zu einem Verständnis der Natur zu führen. Ich habe versucht, Ihnen auseinanderzusetzen, wie Physik und Chemie — wir wissen kaum, durch welche Macht getrieben — sich stets weiter entwickelt haben in der Richtung einer mathematischen Analyse der Natur unter dem Gesichtspunkt der Einheitlichkeit. *Die Ansprüche unserer Wissenschaft auf*

Erkenntnis der Natur im ursprünglichen Sinne des Wortes sind dabei immer geringer geworden. Der Versuch, die Unmöglichkeit dieser letzten Art von Naturverständnis erkenntnistheoretisch zu beweisen und zu zeigen, daß die mathematische Analyse der einzig gangbare Weg war, scheint mir ebenso bedenklich, wie die entgegengesetzte Behauptung, es sei ein Verständnis der Natur auf philosophischem Wege ohne Kenntnis ihrer formalen Gesetze möglich » (*Heisenberg,* Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft, 4. Aufl., Leipzig 1943, S. 37).

Die Erkenntnis von der Unmöglichkeit einer rein exakt-mechanischen Ausdeutung der Wirklichkeit hat viele Physiker als reuige Sünder zur Philosophie zurückgeführt. So schreibt Eddington : « *Naturwissenschaft und Philosophie sind sich oft in der Frage nach dem Absoluten schroff gegenüber getreten ; das waren Mißverständnisse, bei denen, wie ich fürchte, die Schuld meistens auf Seiten der Naturwissenschaft lag.* In der Physik beschäftigen wir uns meistens nur mit der Absolutheit bezw. Relativität der Ausdrücke, die wir zur Beschreibung anwenden ». Planck hat den Weg zur Philosophie nicht durch eine Bekehrung suchen müssen. In seiner ganzen Forschertätigkeit behauptet die höhere, geistige Linie die Dominante. Und diese Richtung ist es auch gewesen, welche Planck zunächst auf spekulativem Wege zu seiner großartigen Entdeckung brachte. Es ist besonders erfreulich, daß diese Umwälzung im Reiche der Empirie von einem Mann ausging, der in seiner ganzen Lebenshaltung bestrebt war, über die Grenzen der Physik hinauszublicken. Jene, welche an die Geschlossenheit einer physikalischen oder naturwissenschaftlichen Weltanschauung glaubten, waren die Geprellten. Ihnen konnte Eddington die Frage entgegenhalten : « *Ist es nun wirklich eine harmlose Art von Unsinn für den Physiker, wenn er die Notwendigkeit, über die Grenzen der Physik hinauszublicken, bejaht ? Es ist schlimmerer Unsinn, diese Notwendigkeit zu leugnen* » (*Eddington,* a. a. O., S. 337).

Die bis zum letzten Rest meßbare Wirklichkeit war das Ideal der klassischen Physik. « Je genauer die Naturerkenntnis wurde, je genauer man also alle Vorgänge kausal erklären konnte, desto mehr erschien das Gesamtweltbild als in sich geschlossen, desto mehr traten folgerichtig alle Möglichkeiten, ethische und religiöse Fragen auch nur noch als sinnvoll zu empfinden, zurück. Gott, das Gewissen, der ‚Sinn' wurde als eine überflüssige, metaphysische Krönung des nun immer mehr ausgeweiteten natürlichen Weltbildes aufgefaßt ; diese Krone war schließlich nur mehr wert, zum alten Eisen geworfen zu werden. Erst durch die — vielleicht möchte man sagen : kopernikanische — Tat Max Plancks wurde es wieder möglich, die Fragen, die das ethische, das religiöse, ebenso wie das rechtliche oder das biologische Weltbild stellen, wieder als erwägenswert und im tiefsten Grunde sinnvoll zu empfinden . . . Gott und Freiheit, Gewissen und Recht verschwanden also entweder mit der Sicherheit, der Fülle und Geschlossenheit des physikalischen Weltbildes, das eben einfach das Weltbild schlechthin war. Und so waren vor dem Kriege ‚selbstverständlich' viele ‚exakte' Naturforscher Atheisten und leugneten jede Beziehung zu theologischen Fragen. Oder Gott wurde zum Weltenbaumeister oder gar zur physikalischen

'Ur'-sache der Welt, in beiden Fällen also in das physikalische Weltbild einbezogen. Offenbarungsgläubige Physiker waren Ausnahmen. *Durch die Gedankengänge Max Plancks ist nun das physikalische Weltbild seiner Ausschließlichkeit für die Bildung einer Gesamthaltung zum Leben und einer Gesamterkenntnis des Daseins entkleidet, dafür aber in seinem streng abgegrenzten Bereich mit einer neuen und höchst verantwortlichen Ausschließlichkeit versehen worden* » (*Hartmann*, a. a. O., S. 127). Max Planck ist bemüht, nicht bloß die Freiheit der beiden Erkenntnisgebiete von Natur und Übernatur festzustellen, sondern auch ihre Selbständigkeit zu erweisen, « das heißt da, wo (wie bei der Frage der Willensfreiheit und der Religion) eine Neigung zur Vermischung besteht, besonders streng zu sichten und zu ordnen, um die gegenseitige Unabhängigkeit der Gebiete zu sichern » (*Hartmann*, a. a. O., S. 128).

In diesem Zusammenhang ist auch die Feststellung am Platze, daß Planck die Möglichkeit des Wunders bejaht. Das Geschehen sei nicht im strengsten Sinn vorausberechenbar und daher können Vorgänge eintreten, die nicht mit den von uns erkannten Naturgesetzen übereinstimmen. In seinem Vortrag « Kausalgesetz und Willensfreiheit » (1923) entwickelt Planck den Unterschied zwischen physikalischen und logischen Unmöglichkeiten. Das logisch Unmögliche kann auf Grund der göttlichen Wesenheit nicht verwirklicht werden, bedeutet Selbstaufhebung der Gottheit. Die Verwirklichung einer physikalischen Unmöglichkeit aber läßt Planck offen.

Trotzdem Planck die Unzulänglichkeiten der klassischen Physik aufdeckte, ist er weit davon entfernt, ihren Wahrheitswert und ihre Bedeutung zu unterschätzen. Die Gesetze der klassischen Physik bleiben bestehen, aber sie erhalten einen tieferen Sinn. Ihr Weltbild ist nicht eigentlich falsch, aber es ist nicht so vollkommen wie das der modernen Physik. Aber auch das Weltbild der modernen Physik wird sich wahrscheinlich eine Ablösung durch ein vollkommeneres gefallen lassen müssen. « Die klassische Physik ist auch ein naiver Realismus. Vielleicht wird das heutige Weltbild auch einmal naiver Realismus sein » (Zürcher Vortrag).

Die beständige Ablösung eines Weltbildes durch das andere folgt dem Zwang der Notwendigkeit der Tatsachen. Dieser Wechsel ist nicht bloß Laune des Geistes. Weil das zu überholende Weltbild gewissen Erklärungen nicht mehr gerecht werden kann, wird sein Rahmen gesprengt. Das neue Weltbild hebt das alte nicht auf, es läßt das alte bestehen. Es ergänzt oder beschränkt, im allgemeinen vereinfacht es. Das frühere Weltbild ist ein Ausschnitt aus einem noch größeren Weltbild. Der Wechsel des Weltbildes ist nicht ein regelloses Hin- und Herschwanken, sondern ein Verbessern. Welches ist die Richtung dieses Fortschritts und welchem Ziel strebt er zu ? Das Ziel ist die Schaffung eines Weltbildes, welches das endgültig Reale darstellt — *das ist die reale Welt im absoluten, metaphysischen Sinne.* Die phänomenologische Welt ist bloß das Modell, ist bloß eine Annäherung. Jede Verbesserung des Weltbildes bringt eine Annäherung an die metaphysisch reale Welt ! Mit jeder Entdeckung, mit jeder Einzelerkenntnis kommen wir dem Ziel des metaphysisch Realen näher. « Wir schreiten von einer Erkenntnis zur andern ; aber indem wir das tun, zeigen

sich immer neue, weitere Ausblicke; es tritt, wie beim Bergwanderer, ein neues Panorama auf, und nun gilt es, trotz des Größerwerdens des bereits Beherrschten, sich damit abzufinden, daß Neues, vielleicht Schwereres auftaucht, das es zu bezwingen gilt. Ob dieser Prozeß ins Unendliche fortgeht — wer kann es wissen? Das eine aber ist sicher, und Max Planck ist einer der besten Zeugen dafür: wo man mit bestimmten Fragen an die Natur herantritt, da erreichen wir Teilziele, Teilwahrheiten, sichere und für alle Zeiten feststehende Erkenntnisse, die ein positiver Besitz sind — und dies unbeschadet des dadurch hervorgerufenen weiteren Ausblickes » (*Hartmann*, a. a. O., S. 107).

Das unendliche Ziel darf uns nicht entmutigen. Planck strebt ihm mit freudigem Optimismus entgegen. « Daß es sich dabei wirklich um ein Fortschreiten, nicht etwa nur um ein zielloses Hin- und Herpendeln handelt, wird dadurch bewiesen, daß wir von jeder neu gewonnenen Erkenntnisstufe aus alle vorherigen Stufen vollständig überschauen können, während der Blick auf die vor uns liegenden noch verhüllt ist, ähnlich wie ein zu den Höhen emporstrebender Bergwanderer die bereits erklommenen Gipfel von oben überschaut und den gewonnenen Überblick für den weiteren Aufstieg verwertet. Nicht in der Ruhe des Besitzes, sondern in der steten Vermehrung der Erkenntnis liegt die Befriedigung und das Glück des Forschers » (*Planck*, Die Physik im Kampf um die Weltanschauung S. 25). Manchem erscheint die Fortschrittsentwicklung der Wissenschaft eine Zickzacklinie, die sich einmal etwas mehr der Wahrheit nähert, um sich dann wieder umso mehr wieder von ihr zu entfernen. « Demgegenüber vertritt Max Planck den Standpunkt der unendlichen Annäherung an die Wahrheit. Durch jede wirklich stichhaltige Erkenntnis eines, wenn auch nur kleinen, Teilgebietes der Physik wird ein Stück der Gesamtheit entschleiert » (*Hartmann*, a. a. O., S. 132). Eddington vertritt denselben Gedanken mit folgenden Worten: « Wissenschaftliche Entdeckungen sind wie das Ineinanderfügen der Teile eines großen Legespieles. Eine Revolution unserer physikalischen Denkweise bedeutet nicht, daß die Teile des Bildes, die schon zusammengefügt und miteinander verbunden sind, wieder zerstört werden müssen, sondern nur, daß wir beim Anfügen neuer Stücke die Auffassung, die wir bisher von dem zu erratenden Bild hatten, einer Revision unterziehen müssen. Sie fragen eines Tages den Physiker, wie er mit seinem Bilde vorwärtskommt, und er sagt: 'Recht gut. Ich habe diesen Teil des blauen Himmels schon fast fertiggestellt'. Andern Tags fragen sie ihn wieder, wie er mit dem Himmel vorwärtskommt, und er sagt: 'Ich habe noch ein Stück hinzugefügt, aber es war das Meer und nicht der Himmel. Ein Boot schwimmt oben drauf'. Und das nächste Mal hat es sich vielleicht herausgestellt, daß es ein umgekehrter Sonnenschirm ist. Trotzdem ist unser Freund begeistert von unsern Fortschritten. Wohl hat der Physiker seine Vermutungen, wie das Bild schließlich aussehen wird und stützt sich auch weitgehend auf dieselben beim Aussuchen der weiteren Stücke, die er einfügen will. Doch von Zeit zu Zeit werden seine Vermutungen durch unvorhergesehene Entwicklungen beim fortschreitenden Einpassen der Teile wieder modifiziert. Aber wenn auch seine Ansicht

über das endgültige Aussehen des Bildes immer wieder umgestoßen wird, so verliert er doch darum nicht den Glauben an seinen Beruf, denn er gewahrt, daß der schon fertige Teil seines Bildes ständig im Wachsen begriffen ist. Wer ihm über die Schulter sieht und das im Augenblicke gerade fertige Stück für außerwissenschaftliche Zwecke ausdeutet, tut dies auf eigene Gefahr. ... So wie die Zeit, da die Systeme Euklids, Ptolemäus' und Newtons ihre Aufgabe zu erfüllen hatten, abgelaufen ist, so werden vielleicht auch die Systeme Einsteins und Heisenbergs einem vollkommeneren Weltbild weichen müssen. Jede wissenschaftliche Revolution setzt nur neue Worte zu der alten Melodie, und was vorher galt, wird nicht zerstört, sondern nur unter anderm Gesichtswinkel betrachtet. Aber inmitten unseres fehlerhaften Ringens um den richtigen Ausdruck *wächst stetig der Kern wissenschaftlicher Wahrheit.* Und von dieser Wahrheit darf man sagen : *Mag ihre Form noch so sehr sich ändern, die Wahrheit bleibt stets doch nur eine* » (*Eddington*, a. a. O., S. 346 f.).

Planck sieht im Wechsel des naturwissenschaftlichen Weltbildes ein Fortschreiten zu größerer Klarheit, Einfachheit und Allgemeinheit. « Es gab eine Zeit, wo sogar ein völliger Zusammenbruch der klassischen Physik nicht außer dem Bereich der Möglichkeit zu liegen schien, doch zeigte sich allmählich, was für jeden, der an einen stetigen Fortschritt der Wissenschaft glaubt, selbstverständlich war, daß es sich auch hier letzten Endes nicht um ein Zerstörungswerk, sondern um eine allerdings recht tiefgehende Umbildung handelte, und zwar um eine Verallgemeinerung. Denn wenn man das Wirkungsquantum als unendlich klein voraussetzt, so geht die Quantenphysik über in die klassische Physik. Aber auch für den allgemeinen Fall erwiesen sich die Grundquadern des Baus der klassischen Physik nicht nur als unerschütterlich, sondern sie gewannen durch die Einverleibung der neu hinzugekommenen Ideen sogar noch an Festigkeit und Ansehen » (*Max Planck*, Das Weltbild der neuen Physik, S. 21). Alles Umbilden von Weltbildern ist nichts anders als eine Säuberung von anthropomorphen Elementen (*Planck*, a. a. O., S. 45).

Man kann die Quintessenz des modernen physikalischen Weltbildes in den Satz von Eddington zusammenfassen : « Das Schema der Physik hat jetzt eine Formulierung gefunden, in der ohne weiteres deutlich zum Ausdruck kommt, daß es sich um einen Teilausschnitt aus etwas Umfassenderen handelt » (*Eddington*, a. a. O., S. 324).

2. Plancks Stellung zur Realität der Außenwelt und zur Metaphysik.

Die Lehre vom Wechsel der Weltbilder könnte zur oberflächlichen Vermutung verleiten, als ob Planck Wahrheit und Objektivität als imaginäre Größen betrachtete. Nichts wäre unrichtiger als eine solche Annahme ! Plancks Forderung lautet : Fortschreitende Prüfung an den Tatsachen soll den Wahrheitswert und Wirklichkeitsgehalt erhöhen. Die Weiterarbeit am physikalischen Weltbild muß den Kontakt mit der Sinnenwelt wahren.

« Ohne diesen Kontakt wäre auch das formvollendetste Weltbild nichts als eine Seifenblase, die beim ersten Windstoß zerplatzen kann » (*Planck*, a. a. O., S. 51).

Die Tatsache des Fortschrittes durch die Erweiterung des Weltbildes wird von Planck als ein Beweis zugunsten des Realismus gewertet : « Wenn wir nun die verschiedenen sich im Laufe der Zeit wandelnden und einander ablösenden Formen des physikalischen Weltbildes in ihrer historischen Aufeinanderfolge überschauen und nach charakteristischen Merkmalen der Veränderung suchen, so müssen vor allem zwei Tatsachen ins Auge fallen. Erstens ist festzustellen, daß es sich bei allen Wandlungen des Weltbildes, im ganzen gesehen, nicht um ein rhythmisches Hin- und Herpendeln handelt, sondern um eine in einer ganz bestimmten Richtung mehr oder weniger stetig aufwärts fortschreitende Entwicklung, die sich dadurch kennzeichnen läßt, daß der Inhalt unsrer Sinnenwelt immer mehr bereichert, unsere Kenntnisse von ihr immer mehr vertieft, unsere Herrschaft über sie immer mehr befestigt wird. Das zeigt am schlagendsten ein Blick auf die praktische Auswirkung der physikalischen Wissenschaft. Daß wir heute auf weit größere Entfernung hin zu sehen und zu hören verstehen, daß wir über weit bedeutendere Kräfte und Geschwindigkeiten verfügen als noch vor einem Menschenalter, das kann auch der ärgste Skeptiker nicht in Abrede stellen, und ebensowenig läßt sich bezweifeln, daß dieser Fortschritt eine bleibende Vermehrung unserer Erkenntnis bedeutet, die nicht etwa in einer spätern Zeit als Irrweg bezeichnet und wieder negiert werden wird » (*Planck*, a. a. O., S. 11).

Für Planck handelt es sich in Erkennen und Wissenschaft um ein *Begreifen der wirklichen Welt*, nicht bloß um ein Verknüpfen von Sinnesempfindungen, oder um ein Gedankenspiel ohne Beziehung auf ein Wirkliches von objektivem Dasein. « Max Planck erkennt — das ist seine nach allen Seiten gut gesicherte Auffassung — die reale Außenwelt an : Die Sinnesempfindungen sind Sinneseindrücke ; es gibt Etwas, das diese Eindrücke schafft und prägt. Es ist zwar gerade der Sinn des Begriffes 'Weltbild', daß wir nicht die Welt direkt erkennen, sondern im Bilde, also in einer von uns geschaffenen Form ; *aber ein Zusammenhang, eine unverkennbare Verbindung zwischen der wirklichen Welt und diesem Bilde vor ihr ist doch vorhanden*. Und darum bekennen wir uns zum dritten Male zu dem Wunder, wie es der Physiker von der Art Max Plancks sieht : zum Wunder des menschlichen Begreifens » (*Hartmann*, a. a. O., S. 108).

In dem gedruckten Vortrage : « Physikalische Gesetzlichkeit » (1926) lesen wir : « Die physikalische Gesetzlichkeit richtet sich nicht nach den menschlichen Sinnesorganen und dem ihnen entsprechenden Anschauungsvermögen, *sondern nach den Dingen selber*. ... Wir dürfen auch nicht vergessen, daß die Bedeutung aller physikalischen Begriffe und Sätze für uns in letzter Linie doch wieder auf ihren Beziehungen zu den menschlichen Sinnesorganen beruht. Das ist ja gerade charakteristisch für das eigentümliche Verfahren der physikalischen Forschungen. Um überhaupt brauchbare physikalische Begriffe und Hypothesen bilden zu können, müssen wir zunächst auf unser den spezifischen Sinnesempfindungen unmittelbar an-

gepaßtes Anschauungsvermögen zurückgreifen. Aus ihm allein schöpfen wir alle unsere Ideen. Wenn wir aber dann zu physikalischen Gesetzen gelangen wollen, müssen wir von den eingeführten Anschauungsbildern wieder möglichst abstrahieren und die aufgestellten Definitionen von allen Zutaten und Vorstellungen, die nicht im logisch-notwendigen Zusammenhang mit den Messungen stehen, befreien. Sind dann die physikalischen Gesetze formuliert und haben sie uns auf mathematischem Weg zu bestimmten Folgerungen geführt, so müssen wir schließlich die erhaltenen Resultate, um sie für uns wertvoll zu machen, wieder zurückübersetzen in die Sprache unserer Sinnenwelt » (*Hartmann*, a. a. O., S. 135).

Das ist genau der wissenschaftliche Erkenntnisweg wie ihn die scholastische und neuscholastische Philosophie darlegt. Merkwürdig, kein großer Geist, weder unter den Weisen der alten Zeit, noch unter den epochemachenden Wissenschaftsgrößen der Neuzeit von Keppler, Newton, Pasteur, keiner von diesen Größen menschlicher Geistesarbeit kennt den Zweifel an der Wahrheit. Wie dem hl. Thomas, so war allen diesen großen Denkern der Menschheit mit der Frage nach der Möglichkeit und Gewißheit des Erkennens schon der schlagendste Beweis gegen den an allem verzweifelnden Skeptizismus gegeben. Alle wahrhaft großen Geister hegten großes Vertrauen auf die Wahrheit, und das war für sie die notwendige und glückliche Voraussetzung zu ihren Erfolgen auf den verschiedenen Wissensgebieten.

Wir haben bereits festgestellt, daß Planck im Ablauf all der physikalischen und praktischen Weltbilder ein Streben zu größerer Einfachheit sieht. Dem Positivismus gegenüber, für den alle Erfahrung nur Analyse von Sinnesempfindungen ist, erklärt er : « Gewiß ist der positivistische Satz, daß der Mensch das Maß aller Dinge ist, insofern unanfechtbar, als man niemand durch logische Gründe daran hindern kann, alle Dinge nach menschlichem Maß zu messen und das ganze Weltgeschehen letzten Endes in einen Komplex von Empfindungen aufzulösen ; aber es gibt noch ein anderes, für gewisse Fragen viel wichtigeres Maß, welches, unabhängig von der Art und Beschaffenheit des messenden Intellekts, *den Dingen selbst eigentümlich ist.* Dieses Maß ist uns zwar nicht unmittelbar gegeben, aber wir suchen es zu gewinnen, und wenn wir auch das ideale Ziel niemals vollständig erreichen werden, so nähern wir uns doch ihm fortwährend in unablässiger Arbeit, und jeder Schritt auf diesem Wege belohnt sich, wie die Geschichte einer jeden Wissenschaft lehrt, durch hundertfältige Erfolge » (*Planck*, Kausalgesetz und Willensfreiheit).

In einer besonderen Schrift hat sich Planck mit dem Positivismus auseinandergesetzt : « Positivismus und reale Außenwelt » (1930). Die Schrift bedeutet eine radikale Bejahung der realen Außenwelt im Gegensatz zu allem Positivismus. Dieser verlege zu Unrecht alle physikalischen Untersuchungen und Sätze ins menschliche Bewußtsein. In « Die Physik im Kampf um die Weltanschauung » schreibt Planck : « Der theoretischen Physik liegt zugrunde die Annahme der Existenz realer, von den Sinnesempfindungen unabhängiger Vorgänge. Diese Annahme muß unter allen Umständen aufrecht erhalten bleiben, auch die positivistisch eingestellten Physiker bedienen sich tatsächlich ihrer. Denn wenn sie auch an dem

Primat der Sinnesempfindungen als der einzigen Grundlage der Physik festhalten, so sind sie doch, um einem unvernünftigen Solipsismus zu entgehen, zu der Annahme genötigt, daß es auch individuelle Sinnestäuschungen, Halluzinationen gibt, und sie können diese nur ausschließen durch die Forderung, daß physikalische Beobachtungen jederzeit reproduzierbar sind. Damit wird aber ausgesprochen, was durchaus nicht von vorneherein selbstverständlich ist, daß die funktionellen Beziehungen zwischen den Sinnesempfindungen gewisse Bestandteile enthalten, die unabhängig sind von der Persönlichkeit des Beobachters, ebenso wie von der Zeit und dem Ort der Beobachtung, und gerade diese Bestandteile sind das, was wir als das Reale an dem physikalischen Vorgang bezeichnen, und was wir in seiner gesetzlichen Bedingtheit zu erfassen suchen » (S. 13 f.).

Die Bejahung der Außenwelt bedingt konsequenterweise auch die Bejahung der Metaphysik. Bestimmt und rückhaltlos hat Planck diesen Schritt von der Physik zur Metaphysik getan. Darüber legen seine naturphilosophischen Schriften, wie auch seine jüngsten Vorträge in Bern, Zürich und Basel unzweideutiges Zeugnis ab : « Hinter der realen Welt im gewöhnlichen Sinn steht ein metaphysisch Reales. Eigentlich aber ist das metaphysisch Reale nicht hinter dem phänomenologischen Realen, sondern es ist in der Natur und ihren Dingen. Die Welt der Empfindung ist nicht die einzige Welt, die existiert, es gibt noch eine andere Welt, auf die wir mit zwingender Deutlichkeit hingewiesen werden. Der Forscher muß naturnotwendig nach einer realen Welt im absoluten Sinn suchen und glauben. Da die reale Welt im absoluten Sinn unabhängig ist von Person und Einzelgebiet, so kommt ihr eine entscheidende Allgemeinbedeutung zu. Das erhöht die Bedeutung der Forscherarbeit des Einzelnen, die durch das metaphysisch Reale ihren allgemeinen Wert erhält. Jede Verbesserung des Weltbildes bringt eine Annäherung an die metaphysisch reale Welt ! Mit jeder Entdeckung, mit jeder Einzelerkenntnis kommen wir dem Ziel näher » (Zusammenfassend zitiert aus dem Zürcher Vortrag vom 25. Februar 1943).

Mit der Bejahung der Metaphysik aber ist auch gegeben die Ablehnung der sog. Voraussetzungslosigkeit der Wissenschaft. Auch darüber hat Planck in Zürich klare Worte gesprochen : Es stimmt etwas in der Rechnung der exakten Wissenschaft nicht, wenn sie als Weltanschauungslehre auftreten will. « Das Gebiet der exakten Wissenschaft hat eine schwache Stelle, und diese Stelle ist das Fundament. Es gibt für die exakte Wissenschaft kein Prinzip von so allgemeiner Gültigkeit, daß es ihr als Unterlage dienen kann. Auch die schärfste Logik und die genaueste mathematische Rechnung können kein Ergebnis zeitigen, wenn es an der Voraussetzung fehlt ». Und nun spricht der erstklassige Forscher ein großes Wort gelassen aus : « Kein Wort hat so viel Verwirrung hervorgerufen, als das Wort von der voraussetzungslosen Wissenschaft. Das gibt es nicht. An irgend einer Stelle muß sie anknüpfen. Wo diese Stelle ist, hat das Forschen aller Völker beschäftigt ».

Plancks Entdeckung hat mit der Veränderung des naturwissenschaftlichen Weltbildes auch eine Umwälzung in der Lehre der physikalischen

Kausalität gebracht. Die Naturwissenschaft der Neuzeit hatte dem Kausalprinzip eine neue, einseitige Formulierung gegeben. Das Kausalgesetz im allgemeinsten Sinne besagt: Nichts kann entstehen ohne eine Ursache, durch die es hervorgerufen wird oder « jede Wirkung muß ihre Ursache haben ». Diese Kausalität will nicht bloß eine zeitliche Aufeinanderfolge bezeichnen, sondern eine innere Verbundenheit von Ursache und Wirkung. Ja, der Begriff der Kausalität will eigentlich nur diese innere Verbundenheit ausdrücken, ohne etwas über Konstanz und Regelmäßigkeit zu behaupten, sodaß mit innerer Notwendigkeit aus einer Ursache in konstanter Wiederholung eine eindeutig bestimmte Wirkung gesetzt wäre. Das ist wohl bei physischen Ursachen der Fall, aber nicht beim freien Willen und bei der absoluten göttlichen Ursache. Dieser alte Kausalbegriff der Scholastik wurde im Laufe der Neuzeit durch John Locke, Hobbes, Berkeley und Hume fortlaufend zersetzt. Der Einfluß der Kausallehre Humes reicht bis in die Gegenwart. Nach Hume ist das Kausalverhältnis nicht analytisch-logisch, sondern synthetisch-real, es ist rein empirisch. In der Ordnung der Wirklichkeit besteht die Kausalität in bloßer Sukzession, nicht in der inneren Verbundenheit von Ursache und Wirkung, sondern in der bloßen Aufeinanderfolge zweier Phänomene. Diesen Kausalbegriff übernimmt der Positivismus und Empirismus des 19. Jahrhunderts. Nach Stuart Mill besteht der Wert der Kausalidee lediglich darin, eine « abgekürzte Formel, ein Register beobachteter Einzelfälle » zu sein. Nach Comte und den Evolutionisten ist die Kausalauffassung eine bloße « Anpassung an die Erfahrung ». « Kausalität bezeichnet demnach kein dynamisches Verhältnis, keinen inneren nexus oder influxus, sondern lediglich eine zeitliche Aufeinanderfolge von gesetzlicher Regelmäßigkeit. Sie gilt nur für den Erfahrungsbereich » (*Baur*, Metaphysik, München 1923, S. 180). Diesen phänomenologischen Kausalbegriff übernahm die neuere Naturwissenschaft. In der Naturwissenschaft gibt man dem Gesetz der wirkenden Ursache die Form: gleiche Ursachen haben immer und überall die gleichen Wirkungen. Man sucht hier nämlich das Wesen der Ursache nicht, wie es die Scholastik tut, darin, daß von ihr und durch sie etwas hervorgebracht wird, sondern sieht es nur darin, daß auf ein gewisses Geschehen A, sooft es stattfindet, regelmäßig das gleiche Geschehen B folgt. Weshalb aber eine solche gesetzmäßige zeitliche Folge stattfinde, sagt die Naturwissenschaft nicht. Die jüngste Naturwissenschaft spricht dem kausalen Geschehen sogar noch die strenge Gesetzmäßigkeit ab und läßt ihm nur eine bloße statistische Durchschnittsregelmäßigkeit.

Gerade unter dem Eindruck von Plancks umwälzender Entdeckung glaubten manche Physiker, daß die Geltung des Kausalgesetzes einen Bruch erlitten. « In der letzten Zeit hat die Anwendung erwiesenermaßen statistischer Gesetze, die als solche nicht auf kausaler Grundlage beruhen, zu den größten Triumphen physikalischer Voraussagung geführt. Überdies haben sich die großen Fundamentalgesetze, die man bisher als streng kausal determiniert angesehen hatte, bei genauerer Prüfung als statistische Gesetze erwiesen! » (*Eddington*, a. a. O., S. 292). Tatsächlich aber war mit Quantentheorie und Wellenmechanik nur der herkömmliche physikalische Kausal-

begriff mit seiner Behauptung der geschlossenen Naturkausalität betroffen, wonach nur gleichartiges auf gleichartiges wirken kann. « Die Physik erster Art verlangt ein streng kausales Schema, aber Kausalität ist eine symmetrische Beziehung und etwas anderes als die Einbahnbeziehung von Ursache und Wirkung. Die Physik zweiter Art hinwiederum unterscheidet zwischen Ursache und Wirkung, aber sie beruht auf einem kausalen Schema und ist indifferent dagegen, ob strenge Kausalität herrscht oder nicht » (a. a. O., S. 289).

Sehr richtig unterscheidet dann Eddington zwischen Verursachung im allgemeinen und Kausalität im besonderen. « Wir wollen übereinkommen, daß im folgenden unter Verursachung oder Kausation die Beziehung zwischen Ursache und Wirkung, unter Kausalität die symmetrische Beziehung verstanden werden soll, in der keinerlei Unterschied zwischen Ursache und Wirkung zum Ausdruck gelangt ».

Auch Planck unterscheidet klar zwischen einer allgemeinen Kausalität und der speziellen Kausalität der Naturwissenschaften. In verschiedenen Schriften äußert er sich zum Kausalbegriff : « Kausalgesetz und Willensfreiheit », « Der Kausalbegriff in der Physik », « Physikalische Gesetzlichkeit im Lichte neuerer Forschung », « Determinismus und Indeterminismus », « Das Wesen der Willensfreiheit » usw. Plancks Stellung zu Willensfreiheit und Determinismus werden wir in Verbindung mit seiner religiösen Überzeugung darlegen. Hier interessiert uns sein Kausalbegriff, insofern er sich vom phänomenologischen Kausalbegriff der traditionellen Physik unterscheidet. In einem Rundfunkgespräch hat Planck die Quintessenz seiner in verschiedenen Schriften niedergelegten Auffassung über die Kausalität ausgesprochen. Dort sagt er : Tiefste und allgemeinste Erkenntnis der kausalen Zusammenhänge ist nur in Gott. « Man darf nämlich die Idee des physikalischen Weltbildes nicht so mißverstehen, als ob der Kausalbegriff zerstört würde. In der üblichen primitiven Form ist er allerdings nicht möglich. Aber ohne ihn würden wir ja die Unordnung zum Prinzip erheben. Und das vermag kein seiner selbst bewußter und verantwortlicher menschlicher Geist » (*Hartmann*, a. a. O., S. 65). In einem Vortrag in der physikalischen Gesellschaft von London sagte Planck : « Die vollendetste Harmonie und damit die strengste Kausalität gipfelt jedenfalls in der Annahme eines idealen Geistes, der sowohl das Walten der Naturkräfte als auch die Vorgänge im Geistesleben des Menschen bis ins einzelste und feinste in Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft durchschaut » (*Hartmann*, im angeführten Orte, S. 170). Andererseits aber scheint Planck den analytischen Charakter des Kausalgesetzes preiszugeben. So schreibt er in « Kausalgesetz und Willensfreiheit » : « So unsinnig und unmöglich uns vom Wirklichkeitsstandpunkt aus das Eintreten eines solchen, aller Kausalität spottenden Ereignisses scheinen mag, so ist diese Art der Unmöglichkeit dennoch wohl zu unterscheiden von einer logischen Unmöglichkeit oder Vernunftwidrigkeit, wie zum Beispiel derjenigen, daß jemals ein Teil irgendeines Dinges größer sein könnte als das Ganze. Denn das vermögen wir uns beim besten Willen nicht zu denken, da es einen Widerspruch in sich selbst enthält. Diese Art der Unmöglichkeit ist daher denknotwendig, während eine Verletzung

des Kausalgesetzes sich mit der formalen Logik sehr wohl vertragen kann. Hieraus folgt für uns das wichtige Resultat, daß sich über die Gültigkeit des Kausalgesetzes in der wirklichen Welt auf rein logischem Wege sicherlich nichts entscheiden läßt » (*Planck*, Kausalgesetz und Willensfreiheit). Planck interessiert sich aber vor allem für die praktische Seite des Kausalproblems. Wie verhält sich Kausalität und Willensfreiheit zueinander ? Damit stehen wir zugleich am Punkte, wo der Physiker den Schritt in das Gebiet der Religion wagt.

3. Plancks Stellung zur Religion.

Wir haben oben dargelegt, wie die Abwendung von der Philosophie den Zerfall der Wissenschaft bedingt. Damit hängt auch die Ablösung der Wissenschaft von ihren ethischen Wurzeln zusammen. Eine philosophische Prinzipienlehre umfaßt Physik und Ethik, Theorie und Praxis. Die antiphilosophische Wissenschaft ließ solche sittliche Endzwecke nicht gelten. Der Wissenstrieb ist Selbstzweck und Selbsterfüllung. An Stelle der ethischen Aufgabe treten technische Ziele. Freilich dient die Wissenschaft auch so dem Leben, aber nicht dem idealen, sondern dem materialen Leben. Im reinen Dienst für die Materie wird die Forscherarbeit entgeistet und entweiht. Auf diese Gefahr hat schon Eucken hingewiesen in seinen « Prolegomena zu Forschungen über die Einheit des Geisteslebens » (1885). Er schreibt dort : « Wenn alles seine Bewähr innerhalb des Erfahrungskreises zu erbringen hat, was anders kann über Recht und Unrecht entscheiden als die Leistungen für den Prozeß, der Nutzertrag des einen und des anderen ? Was immer auftritt, wird sich nicht als an sich wertvoll, sondern als nützlich, nicht als dauernd gültig, sondern als augenblicklich passend einführen. Damit stürzt die Form des Ideals, und mit ihr sinken alle besonderen Ideale, als unklare Gebilde verworrenen Denkens, als Restbestände überholter Entwicklung » (Seite 9). Eine solche ideenarme und geistesleere Wissenschaft steht den großen Aufgaben des Lebens gegenüber ratlos da.

Von jeher hat Planck eingesehen, daß dem Menschen mit reinem Wissen nicht gedient ist. « Der Mensch strebt nicht bloß nach Erkenntnis und Macht, er will auch eine Richtschnur für das Handeln, er will eine Weltanschauung, um den Glücksdurst zu stillen » (Zürcher Vortrag). Sein Leben hindurch ist Planck ein unerschrockener Künder des Ideals gewesen. « Es gibt wenige Aufgaben, die schöner wären, als die Lebens- und Entwicklungslinie eines bedeutenden Mannes zu erkennen ». In Max Plancks Leben finden wir einen großen Bogen, der sich parallel zu seiner wissenschaftlichen Arbeit innerhalb seines öffentlichen Wirkens wölbt. Von der Betrachtung der Fragen des physikalischen Weltbildes, die häufig in einer ethischen Betrachtung gipfelte, geht es weiter zu solchen Fragen, die an der Grenze von Philosophie und Physik liegen. Mitten in der Zeit der Inflation, die wiederum schwerste Belastung für fast alle im Volke bedeutete, spricht er in einem öffentlichen Vortrag in der Preußischen Akademie der Wissenschaften über « Kausalgesetz und Willensfreiheit ». Vor dem düsteren

Hintergrund jener Tage, die so viele entnervten und kampfunfähig machten, ja immer weitere Kreise zur Erschlaffung des Willens trieben, spricht also ein Mann über die Freiheit des Willens, der von der Tatsache der physikalischen Gesetzlichkeit her anscheinend nicht an Freiheit glauben « darf ». Wie er es doch tut und sich das innere Recht dazu auch vor seinem Verstande erkämpft, und zwar so, daß es jeder verstehen kann, das zeigt dieser Vortrag besonders schön .. In jener Zeit waren die in der sogenannten Relativitätstheorie niedergelegten physikalischen Erkenntnisse in die Öffentlichkeit getragen, durch die Zeitungen mißverstanden und verdreht worden und begannen, in der Form einer banalen Weltanschauung, mit dem Grundsatz : « Alles ist relativ » Verwirrung in den Köpfen zu stiften. Gegen diesen Unfug, den Laien in der Physik durch Denkfehler und Übereifer anrichteten, wandte sich Max Planck in seinem Vortrag : « Vom Relativen und Absoluten », den er als Gastvorlesung am 1. Dezember 1924 in der Münchener Universität hielt. Er zeigt darin, daß die moderne Physik und auch die Relativitätstheorie gerade das Gegenteil jener banalen These : « Alles ist relativ », vertreten (*Hartmann*, a. a. O., S. 56/57).

Das Bekenntnis zur Religion von seiten eines exakten Forschers, dessen Qualität über allen Zweifel erhaben ist, muß doppelt wertvoll eingeschätzt werden. In der Luther-Akademie in Sondershausen hat Planck den bedeutungsvollen Vortrag gehalten, der später gedruckt wurde : « Religion und Naturwissenschaft ». « Hier hat er von einer hohen Warte, absichtlich in einer möglichst einfachen Form, zu dem unsere Zeit tief aufwühlenden religiösen Fragenkreis Stellung genommen. Er tat es in einer Weise, die eigentlich jedes Mißverständnis — es sei denn ein bösartiges — ausschließt und die auch dem, der von andern Grundlagen her an die religiösen Fragen herantritt, Anlaß zur Selbstbesinnung gibt. Es ist etwas Eigenartiges, wenn ein Mann der strengen, ja strengsten Wissenschaft sich über die letzten und höchsten Dinge äußert. Und wir möchten an dieser Stelle diesem Gefühl besondern Ausdruck geben — ganz gleich wie sich der einzelne zu dem, was Max Planck über die religiösen Dinge gesagt hat, stellen mag. In früheren Zeiten war die Lage anders. Die großen Naturforscher, wie Bacon oder Newton, standen noch in einer Welt, die in irgendeiner engeren oder freieren Form den Gottesglauben und das christliche Bekenntnis für selbstverständlich hielten. Das 19. Jahrhundert aber hat in der Linie Kant-Hegel-Feuerbach-Haeckel-Nietzsche diese festen Grundlagen zerstört. Ein Bekenntnis zur Religion bedeutet also für den Naturwissenschaftler von heute nicht mehr eine Selbstverständlichkeit, sondern ein aktives und bewußtes Eingreifen in den geistigen Kampf » (*Hartmann*, a. a. O., S. 63).

Planck kämpft für echte Religion, nicht für irgendwelche kitschigen Ersatzversuche, rationalistische oder phantastisch schwärmerische, religiös aufgeputzte Weltbilder. Religion ist Religion und Wissenschaft ist Wissenschaft. Er verurteilt wiederholt und entschieden jene Quacksalberei, die Wissenschaft und Religion nach freiem Ermessen mischt, um den Bedürfnissen von sog. Aufgeklärten entgegenzukommen. So äußerte er sich in einer Rede der Preußischen Akademie der Wissenschaften : « Eine solche

Vermischung des Gegensatzes der Aufgaben von Wissenschaft und Religion hat sogar zu dem Versuch geführt, diese beiden grundverschiedenen Richtungen menschlicher Denkweise in eine einzige theosophische oder auch anthroposophische Wissenschaft zu verschmelzen, welche sich auf dem Verkehr mit einer übersinnlichen Welt gründen soll, aber schon deshalb weder der Wissenschaft noch der Religion irgendwelche wahre Förderung bringen kann, weil sie mit ihren verschwommenen Begriffsbildungen nicht einmal imstande ist, das Hauptproblem auf diesem Gebiet : das Verhältnis der kausalen Bedingtheit zur sittlichen Freiheit, klar zu formulieren ... Es läßt sich heute noch nicht absehen, wann und wo diese buntschillernden Schaumblasen einmal zum Zerplatzen kommen werden ; hoffen wir nur, daß bis dahin nicht allzuviel Hoffnungen enttäuscht und wertvolle Arbeitskräfte, die wir heute auf allen Gebieten so bitter nötig haben, nutzlos verbraucht worden sind » (*Hartmann*, a. a. O., S. 94).

Eine Ursache des Erfolges gewisser religiöser Schwarmgeister sieht Planck in der Kirchenmüdigkeit des Protestantismus. In dem schon erwähnten Weihnachtsartikel : « Wissenschaft und Glaube » (1930), schreibt er : « Die Kirche, welche in erster Linie dazu berufen ist, solche Bedürfnisse zu stillen, vermag heute mit ihren Ansprüchen auf gläubige Hingabe zweifelnde Gemüter oft nicht mehr recht zu befriedigen. Daher greifen diese dann häufig zu mehr oder weniger bedenklichen Ersatzmitteln und werfen sich mit Eifer irgendeinem der zahlreichen, mit neuen sicheren Heilsbotschaften auftretenden Propheten in die Arme. Es ist erstaunlich, wie viele Leute gerade auch aus gebildeten Kreisen auf solche Weise in den Bann einer dieser neuen Religionen geraten, die in allen Schattierungen schillern, von der verworrensten Mystik bis hin zu dem krassesten Aberglauben » (*Hartmann*, a. a. O., S. 59).

Planck bejaht die Religion, weil er sie als Grundlage der Ethik postuliert. Gott ist die ethisch verpflichtende Macht. Für unsern Physiker gibt es keine Moral ohne Religion. Das sind billige Ersatzversuche. In seinem Vortrag : « Kausalgesetz und Willensfreiheit » schreibt er : « Der Mensch braucht nun einmal Grundsätze, nach denen er sein Tun und Lassen einrichtet, er bedarf ihrer sogar noch viel dringender als der wissenschaftlichen Erkenntnis. Eine einzige Tat hat manchmal für ihn mehr Bedeutung als alle Wissenschaft der Welt zusammengenommen. Deshalb ist er genötigt, sich an dieser Stelle nach einer andern Führung umzusehen, und eine solche findet er nur dadurch, daß er statt des Kausalgesetzes das Sittengesetz, die ethische Pflicht, den kategorischen Imperativ einführt. Dann tritt an die Stelle des kausalen 'Muß' das sittliche 'Soll', an die Stelle der Intelligenz der Charakter, an die Stelle der wissenschaftlichen Erkenntnis der religiöse Glaube. Hier wird die Aussicht frei, und es eröffnet sich dem denkenden und strebenden Menschen eine Fülle von Weitblicken und brennenden Fragen. Aber es gehört weder zu meiner Aufgabe, noch würde es meinen Kräften entsprechen, wenn ich hier etwa versuchen wollte, in eine nähere Würdigung des Wesens der Religion in ihren veschiedenen Formen einzutreten. Nur das eine liegt mir daran, hier hervorzuheben, daß mit einem streng wissenschaftlichen Standpunkt jedwede Religion vereinbar ist, falls

und insofern sie nur weder mit sich selber, noch mit dem Gesetz der kausalen Bedingtheit aller Außenvorgänge in Widerspruch tritt ».

In diesem Zusammenhang unternimmt Planck eine Abschweifung auf das religions-philosophische Gebiet : « Wissenschaftlich unberechtigt und abzulehnen ist daher », so fährt er fort, « nach meiner Meinung auch eine Religion, die den Wert des Lebens verneint. Denn die Verneinung des Lebens bedeutet zugleich eine Verneinung des Denkens, und die Verneinung des Denkens bedeutet eine Verneinung der Religion. Mithin führt eine solche Religion konsequenterweise dazu, ihren eigenen Wert zu verneinen. Wer diese simple Schlußweise nicht anerkennen will, der muß entweder Denken ohne Leben oder Religion ohne Denken für möglich halten, beides Annahmen, die mir zu absonderlich scheinen, um bei ihnen länger zu verweilen ».

Vom ethischen Standpunkt aus interessiert sich Planck vor allem für die Frage : Wie verhält sich die Kausalität zur Willensfreiheit. Er versucht die Antinomie zwischen persönlicher Selbstbestimmung und göttlicher All-ursächlichkeit zu lösen, allerdings sehr unvollkommen, indem er zwischen subjektiver Freiheit und objektiver Kausalgebundenheit unterscheidet, eine Distinktion, die das schwierige Problem nicht löst. « Wie steht es denn nun aber mit der Willensfreiheit, deren Primat uns doch durch unser Selbstbewußtsein, also durch die unmittelbarste Erkenntnisquelle, die es geben kann, mit aller Sicherheit verbürgt wird ? Ist auch der menschliche Wille kausal gebunden oder ist er es nicht ? Die so gestellte Frage ist, wie ich das schon wiederholt darzulegen versuchte, ein Musterbeispiel für eine Art von Problemen, die wir oben als Scheinprobleme bezeichnet haben, die nämlich genau genommen gar keinen bestimmten Sinn besitzen. Im vorliegenden Fall liegt die vermeintliche Schwierigkeit nur in einer unvollständigen Formulierung der Frage. Der wirkliche Sachverhalt läßt sich kurz folgendermaßen aussprechen : Vom Standpunkt eines idealen, alles durchschauenden Geistes betrachtet, ist der menschliche Wille, wie überhaupt alles körperliche und geistige Geschehen, kausal vollständig gebunden. Dagegen vom Standpunkt des eigenen Ich betrachtet, ist der auf die Zukunft gerichtete eigene Wille nicht kausal gebunden, und zwar deshalb, weil das Erkennen des eigenen Willens selber den Willen immer wieder kausal beeinflußt, so daß hier von einer endgültigen Erkenntnis eines festen kausalen Zusammenhanges gar nicht die Rede sein kann. Man könnte dafür auch kurz sagen : Objektiv, von außen betrachtet, ist der Wille kausal gebunden, subjektiv, von innen betrachtet, ist der Wille frei. Diese beiden Sätze widersprechen sich einander ebensowenig, wie die beiden einander entgegengesetzten Behauptungen über die rechte und linke Seite, von denen früher die Rede war. Wer dem nicht zustimmen will, der übersieht oder vergißt, daß das eigene Wollen dem eigenen Erkennen niemals restlos untertänig ist, sondern ihm gegenüber stets das letzte Wort behält. Es bleibt also dabei, daß wir auf den Versuch, die Motive unserer eigenen Willenshandlungen lediglich auf Grund des Kausalgesetzes, also auf dem Wege rein wissenschaftlicher Erkenntnis, vorauszubestimmen, grundsätzlich Verzicht leisten müssen, und damit ist ausgesprochen, daß kein Verstand und keine Wissenschaft genügt, um eine Antwort zu geben auf die wichtigste

aller Fragen, die uns im persönlichen Leben überall bedrängen, die Frage : Wie soll ich handeln ? » (Die Physik im Kampfe um die Weltanschauung, S. 26 f.).

In « Kausalgesetz und Willensfreiheit » äußert sich Planck also : « Daß ein an Weisheit uns himmelhoch überlegenes Wesen, welches jede Falte in unserem Gehirn und jede Regung unseres Herzens durchschauen kann, unsere Gedanken und Handlungen als kausal bedingt erkennen würde, das müssen wir uns schon gefallen lassen. Darin liegt aber keinerlei Herabwürdigung unseres berechtigten Selbstgefühls. Teilen wir doch diesen Standpunkt auch mit den Bekennern der erhabensten Religionen. Soweit wir dagegen selbst als erkennendes Subjekt auftreten, müssen wir auf rein kausale Beurteilung unseres gegenwärtigen Ich Verzicht leisten. Hier ist also die Stelle, wo die Willensfreiheit einsetzt und ihren Platz behauptet, ohne sich durch irgend etwas verdrängen zu lassen. Bei uns selbst dürfen wir an unbegrenzte Möglichkeiten, an die stärksten und seltsamsten schlummernden Kräfte, an jedes Wunder glauben, ohne je fürchten zu müssen, daß wir einmal mit dem Kausalgesetz in Konflikt geraten könnten ». Denkt man rein philosophisch über diesen Gedankengang Plancks näher nach, so ersehen wir, daß es sich um einen Dualismus handelt. Dieser Dualismus ist nicht etwa ein « ontologischer », das heißt, es werden nicht, wie in der Geschichte des menschlichen Denkens zwei Grundsubstanzen — Geist und Materie, Kraft und Stoff, Ausdehnung und Denken — angenommen, aus deren Wechsel und Widerspiel sich der Ablauf in der Welt ergibt. Sondern die gleichen Tatsachen erscheinen unter zwei verschiedenen Blickwinkeln : Einmal erscheinen unsere Willensentscheidungen und Handlungen als frei, das andere Mal erscheinen die gleichen Tatsachen als kausal bedingt, und zwar unter dem Blickwinkel des Auges Gottes. Es ist also, wenn man so will, ein erkenntnistheoretischer Dualismus, der hier auftritt. Und da alles Leben zweiseitig ist, und eine « einlinige » Betrachtungsweise der Fülle und der Bewegtheit des Lebens nie gerecht werden kann, so haben wir ohne Zweifel eine Möglichkeit, mit dieser schwersten aller Lebensfragen, der Freiheitsfrage, wenigstens einigermaßen fertig zu werden.

Eine merkwürdige Ansicht äußert Planck in seinem Vortrag : « Determinismus und Indeterminismus ». Auch hier sucht er sich mit der erwähnten Unterscheidung zu retten, vertritt aber einen Wissenschaftsbegriff der Geschichte, der eine extrem naturalistische Prägung aufweist und der Geschichtslogik von Dilthey und Rickert diametral entgegengesetzt ist. Jedenfalls hat im Streit um die wissenschaftliche Eigenart der Geschichte der Singularismus und Individualismus siegreicher das Feld behauptet als der Naturalismus mit seiner Suche nach Entwicklungsschemata. Die Wahrheit wird ja auch hier in der Mitte liegen. Planck äußert sich hierüber also : In Anlehnung an seine früher geäußerten Gedanken erklärt er, daß die Frage der Willensfreiheit je nach der Betrachtungsweise verschieden zu lösen sei. Vom objektiv-wissenschaftlichen Standpunkt aus ist der Wille determiniert, und der Historiker z. B. muß die Determinierung des Willens annehmen, wenn er die Menschen als Träger geschichtlicher Vorgänge wissenschaftlich verstehen will. Vom subjektiven Standpunkt aus ist aber

der Wille frei, wie wir selbst an den Qualen der Entscheidung im sittlichen Leben deutlich genug spüren. Der Versuch, die beiden Betrachtungsweisen unbedingt in eine einzige verwandeln zu wollen, sei sinnlos.

Wenn uns auch Plancks Lehre von der Willensfreiheit nicht voll zu befriedigen vermag, so wollen wir doch dankbar anerkennen, daß ein exakter Physiker eine solche Frage erwähnungswert findet, daß er die Tatsache der Willensfreiheit bejaht und damit einer verantwortungsbewußten Ethik die Bahn frei hält.

Nicht die erkenntnismäßige Aufnahme der Ethik ist nach Planck das Wesentliche, sondern der persönliche Einsatz und Kampf. « Denn auch die beste und reifste ethische Weltanschauung führt uns nicht hin zum Ziel idealer Vollendung, sie kann uns immer nur die Richtung zeigen, in welcher das Ziel zu suchen ist. Wer das nicht beachtet, gerät leicht in die Gefahr, entweder der Mutlosigkeit zu verfallen oder aber an dem Wert der Ethik überhaupt zu zweifeln und dadurch, gerade wenn er ganz ehrlich gegen sich selbst sein will, sogar zu Angriffen gegen sie getrieben zu werden. Die Philosophien der Ethik geben manche Beispiele dafür. Es ist eben in der Ethik genau wie in der Wissenschaft. Das Wesentliche ist nicht der stabile Besitz, sondern das Wesentliche ist der unaufhörliche, auf das ideale Ziel hingerichtete Kampf, die tägliche und die stündliche Erneuerung des Lebens, verbunden mit dem immer wieder von vorn beginnenden Ringen nach Verbesserung und Vervollkommnung » (*Planck*, Die Physik im Kampf um die Weltanschauung, S. 31 f.).

Es wäre freilich eine leichtfertige Übereilung, wenn man in der positiv religiösen Einstellung Plancks katholisierende Tendenzen vermuten wollte. Daß eine solche Vermutung nicht am Platze ist, beweist folgende Stelle : « Ich brauche hier nicht hinzuweisen auf die Schar der religiösen Dogmen, denen die physikalische Wissenschaft den Todesstoß versetzt hat » (*Planck*, a. a. O., S. 3). Mit Dogmen der katholischen Kirche hat bis jetzt die Naturwissenschaft nirgendwo aufgeräumt. Höchstens mit Dogmen des protestantischen Biblizismus. Der Galileistreit bedeutet in keinerweise eine dogmatische Festlegung kirchlicher Lehrauffassungen. Wir wollen aber nicht kleinlich sein und den Nichtfachmann der Theologie nicht wegen theologischer Schnitzer in Einzelheiten kritisieren. Die grundsätzliche Einstellung Plancks verdient ja nur unsere Anerkennung. Das Endergebnis von Plancks experimentellen und physikalischen Forschungen besteht darin : Die Naturwissenschaft zeigt, wie eine bestimmte Gesetzmäßigkeit herrscht, die unabhängig ist von der Existenz einer denkenden Menschheit. « Sie stellt also eine vernünftige Weltordnung dar, der Natur und Menschheit unterworfen sind, deren eigentlichstes Wesen aber für uns unerkennbar ist und bleibt ». In seinem Zürcher Vortrag sagt Planck : « Durch das ganze Leben hindurch sehen wir uns einer höhern Macht unterworfen. Sie kann von keinem Denkenden ignoriert werden. Dieser höhern Macht gegenüber ist nur eine doppelte Haltung möglich, entweder Angst oder Trotz oder aber vertrauensvolle Hingabe ».

Plancks Stellung zu Glaube, Religion und Gott steht in der Fachwelt der Physiker nicht allein da. Eddington schreibt in seinem mehrfach

zitierten Buch : « Wir haben gesehen, daß das zyklische Schema der Physik einen Hintergrund zur Voraussetzung hat, der außerhalb des Bereiches ihrer Forschung liegt. In diesem Hintergrund haben wir zunächst unsere eigene Persönlichkeit zu suchen, dann aber vielleicht auch eine größere Persönlichkeit. Jedenfalls bildet die Idee eines allgemeinen Geistes oder Logos, wie ich glaube, eine durchaus einleuchtende Schlußfolgerung aus dem gegenwärtigen Stand der theoretischen Physik, zum mindesten aber ist sie mit ihr in harmonischer Übereinstimmung. Trotzdem aber kann wissenschaftliche Forschung bestenfalls nur zur Aufstellung eines farblosen Pantheismus führen ». Man wird an Tertullians Wort von der « anima naturaliter christiana » erinnert, wenn man folgende Ausführung bei Eddington liest : « Wir alle wissen, daß es Gebiete des menschlichen Geistes und der Seele gibt, die außerhalb der Welt der Physik liegen. In unserer mystischen Empfänglichkeit für die Wunder der Schöpfung um uns, in dem Ausdruck der Kunst, in dem sehnsüchtigen Verlangen nach Gott, strebt die Seele aufwärts und sucht die Erfüllung von etwas, das tief ihrer Natur eingepflanzt ist. Die Rechtfertigung dieses Strebens liegt in uns selbst, in einem mächtigen Triebe, der zugleich mit unserem Bewußtsein erwacht, in einem inneren Licht, das von einer höhern Macht ausgeht als der unsrigen. Die Wissenschaft kann diese innere Rechtfertigung kaum in Frage stellen, denn auch ihr Streben entspringt einem Triebe, dem unser Geist folgen muß, einem Fragen, das nicht unterdrückt werden kann. Sei es in diesem geistigen Streben der Wissenschaft oder dem mystischen Verlangen der Seele, das Licht winkt von oben und das Drängen in unserer Brust gibt Antwort ... Das Problem der Wirklichkeit der physikalischen Welt ist ein Teil des umfassenderen Problems der Wirklichkeit aller Erfahrung überhaupt. Man kann die Erfahrung als eine Verbindung unseres Selbst und seiner Umgebung auffassen, und so gehört es zu unserem Problem, diese zwei mitwirkenden Komponenten gegeneinander abzugrenzen. Leben, Religion, Erkenntnis, Wahrheit sind alle in das Problem miteinbegriffen, denn sie beziehen sich teils auf die Entdeckung unseres Selbst, teils auf die Erfahrung der Umwelt an Hand der gemachten Erfahrung. Wir alle müssen uns einmal in unserem Leben auf irgendeine Weise mit diesem Problem auseinandersetzen, und es ist wesentlich dabei, daß wir, die wir das Problem zu lösen haben, selber Teil des Problems sind. Wenn wir uns nach seinem letzten Ursprung fragen, so finden wir die Antwort in uns selbst, in dem Gefühl eines in uns wohnenden Zweckes, welches uns zwingt, ewig der Lösung nachzujagen. Unsere Bestimmung ist, irgend etwas durch unser Leben zu erfüllen. Es sind geistige Kräfte in uns gelegt, die ihre Erfüllung und ihre Entspannung in der Lösung finden müssen. Es mag anmaßend scheinen, daß wir so darauf dringen, die Wahrheit in die Form unseres eigenen Ichs zu gießen, doch liegt es eher so, daß die Frage nach der Wahrheit nur aus dem Wunsch nach Wahrheit entspringen kann, der unserem Wesen eingeboren ist » (*Eddington*, a. a. O., S. 320 f.).

Wir haben gezeigt, daß in den führenden Kreisen der heutigen Physiker ein großer Wandel der Anschauungen eingetreten ist. Diesen Wandel haben

auch die Theologen des Protestantismus zur Kenntnis genommen. In der « Neuen Zürcher Zeitung » vom 7. März 1943 lesen wir in einem Bericht über die schweizerische Tagung freigesinnter Theologen: « Die drei Referenten des Sonntagabends behandelten ein philosophisches, ein geschichtliches und ein gottesdienstliches Problem. Prof. *Martin Werner* (Bern) schildert an Hand der maßgebenden neuen Werke, wie das physikalische Weltbild seinen Grundcharakter für die Welteinsicht eingebüßt hat. Der 'Neue morphologische Aufbau der Welt' ruft auch die Theologen zur Mitarbeit auf. Ihre Vereinsamung seit Ritschl muß aufhören. Heute weiß die Naturwissenschaft, daß es Grenzen der Erkenntnis gibt und sie schließlich vor dem Blick ins Leere, vor ihr unfaßbaren 'Räumen' steht. Die 'Materie' ist so gespensterhaft geworden, wie irgend etwas in einer spiritistischen Sitzung. Verhandlungsfähig werden allerdings nur diejenigen Theologen sein, welche ein ernsthaftes Bild von Physik besitzen; es geht nicht um die Zerstörung des bisher Erarbeiteten, sondern um ein erweitertes und verfeinertes Weltbild ». Dann heißt es weiter: Die Reformation habe die Autorität der Kirche gebrochen. Jetzt gelte es, durch eine neue Reformation die Autorität der Bibel in nicht religiösen Fragen zu brechen. Hier zeigt sich wiederum der verschwommene Gesichtspunkt des protestantischen Biblizismus mit seiner feindlichen Einstellung gegenüber einer rationalen Begründung der Religion. Die katholische Kirche stellt neben das Licht der Offenbarung das lumen naturale. Die Spannung von Glaube und Wissen wird bei ihr überwunden durch Zuordnung der beiden Erkenntnisweisen auf ihre entsprechenden Erkenntnisgebiete. Die Bibel ist das große Unterrichtsbuch der Menschheit in religiös-sittlichen Wahrheiten, in den Fragen und Aufgaben der Übernatur. Ihre Autorität muß weder gebrochen noch modifiziert werden. So wenig die Bibel in den Kulturverhältnissen, die sie beschreibt, Kulturvorschriften geben will, so wenig will sie Naturwissenschaft lehren. Eine Autorität der Bibel im profanen Gebiet, ein Herniederreißen des Gotteswortes ins Menschliche und Allzumenschliche hat höchstens der protestantische Biblizismus praktiziert. Für die Stellung zu den profanen Bereichen und den Gegenständen des natürlichen Erkennens in der Bibel hat schon Thomas von Aquin den Leitsatz geprägt: « Secundum modum populi loquitur Scriptura ». Die Reformation, welche Professor Werner fordert, kommt also reichlich spät. Viel besser haben Planck und Eddington das Verhältnis von Wissen und Glauben erfaßt und die relative Unabhängigkeit der beiden Gebiete gesichert. Verhandlungsfähig werden daher in erster Linie Theologen sein, die wissen, was Glaubenswissenschaft ist. Martin Werner glaubt, daß der Ruf zur Mitarbeit am neuen Weltbild nur an die Adresse der liberalen Theologen gehe. Der Ruf gilt aber auch dem Katholizismus, vielleicht noch mehr als dem liberalen Protestantismus, denn der Ruf schreit nach dem Glauben und nicht nach dem Rationalismus.

Literarische Besprechungen.

Christus : Engel oder Gott ?

Martin Werner versucht in seiner « *Entstehung des christlichen Dogmas* », 1941 (xxi-730 SS.), im Verlag P. Haupt, Bern-Leipzig erschienen, von der sog. Konsequenten Eschatalogie Albert Schweizers und seiner Schule aus die Entstehung des christlichen Dogmas neu zu erklären. Dieses wäre das Ergebnis einer logisch fortschreitenden, durch die Verzögerung der als nahe erwarteten Wiederkehr des Herrn notwendig gewordenen Umgestaltung der Anschauungen Jesu über den Messias und sein Reich, die ihrerseits bereits in der spätjüdischen apokalyptischen Literatur vorlägen (Daniel, Henoch, IV Esdras). Werner bezeichnet daher den Vorgang, in dessen Verlauf die urchristlichen Lehren « abgebaut » und das neue Dogma « aufgebaut » wurden, als Prozeß der « Enteschatologisierung ». Danach wären die grundlegenden Dogmen folgendermaßen entstanden : Unter Erlösung verstand man ursprünglich das persönliche Miterleben der bevorstehenden Parusie und der sie begleitenden Umgestaltung der Welt ; später die durch sakramentale Wiedergeburt bewirkte Umgestaltung jedes einzelnen, an die sich die Hoffnung einer zukünftigen Auferstehung knüpft (« Reduktion der kosmisch universalen Bezogenheit auf eine rein anthropologische »). Diese neue Auffassung von der Erlösung als einer Vergottung wäre die Voraussetzung zu einer Wandlung in der Christologie gewesen. « Für das Urchristentum war Christus (als Menschensohn) ein Wesen der höheren Engelwelt, von Gott erschaffen und auserwählt zu der Aufgabe, am Ende der Zeiten das neue Aeon des Reiches Gottes im Kampfe mit den Geistesmächten der bestehenden Welt herbeizuführen ». Da nur ein Gott vergotten kann, wurde dieses Engelwesen von der alten Kirche zum Gotte gemacht. Wie war das möglich ? Das Heidenchristentum übertrug einerseits die Absolutsprädikate des philosophischen Monotheismus auf die christliche Gotteslehre. Der relativierte Gottesbegriff der polytheistischen Volksreligion ermöglichte es anderseits, auch Christus Gott zu nennen. Die messianischen Titel (z. B. Sohn Gottes) waren die biblische Voraussetzung dazu. Sie wurden wörtlich gedeutet. Die arianischen Kämpfe wären das letzte Aufflackern der urchristlichen Engelchristologie. Vom geschichtlichen Christus bleibt somit, nachdem man ihm das eschatalogisch-messianische Kleid abgenommen hat, nichts als die sittliche Gestalt, die Vorbild zu ethischer Weltüberwindung ist. Werner stellt uns eine neue, von allen Bindungen freie, protestantische Dogmatik in Aussicht. Vorliegende Kritik am christlichen Dogma ist als Vorbereitung dazu gedacht.

Wenn man den ersten Besprechungen, die 1941 in protestantischen Schweizerzeitungen (Neue Zürcher Zeitung, Der kleine Bund, Journal de Genève) erschienen sind, Glauben schenken will, dann hat Werners Buch

in diesen Kreisen Bewunderung, ja Begeisterung hervorgerufen. Der lauteste Widerspruch kam von einer Seite, von der man ihn nicht erwartet hatte, aus dem Schoß der evangelischen theologischen Fakultät Bern, an der Werner als Professor der Dogmatik wirkt. Dr. W. Michaelis, Professor für neutestamentliche Exegese, greift aus der Arbeit seines Kollegen zwei Grundfragen heraus : Die neutestamentliche Naherwartung der Parusie und die Engelchristologie [1]. Das Ergebnis seiner Untersuchung ist in beiden Fällen eindeutig. Hatte Werner betreff der Konsequenten Eschatalogie, von der aus er die Entwicklung des Dogmas deuten zu müssen glaubte, geschrieben : « Die Konstruktion der Konsequenten Eschatologie ist geschichtswissenschaftlich in Wahrheit derart glänzend ausgewiesen und gerechtfertigt, daß sie als die endgültige geschichtliche Lösung des Problems des historischen Jesu und des Urchristentums anerkannt werden muß », so kommt Michaelis in seinem ersten Bändchen zum Schluß, daß « die Behauptungen der Konsequenten Eschatalogie ungesichert und widerspruchsvoll, daß auch ihre wissenschaftlichen Grundlagen äußerst fragwürdig seien ». Michaelis spricht daher von « Selbstverkennung ». Er appelliert an « das wissenschaftliche Gewissen, das stets gebieten sollte, die eigenen Behauptungen den schärfsten Proben zu unterwerfen . . . vor allem einem so bedeutsamen Gegenstand gegenüber, wie es die Verkündung Jesu ist ». Man hat von katholischer Seite gegenüber Werners Erklärung den Vorwurf erhoben, sie sei eine Konstruktion, d. h. eine Erklärung, die einer gewissen Logik und Geschlossenheit zwar nicht entbehrt, aber die Geschichte verzeichnet, weil der Verfasser auf unbewiesenen Voraussetzungen baut und, von einem Wunschbild geblendet, Texte und Tatsachen nicht mehr sachlich zu beurteilen vermag. Wir stellen heute nicht ohne Genugtuung fest, daß Michaelis gegen seinen Kollegen den gleichen Vorwurf erhebt. In ironisierender Anlehnung an die Sprache seines Partners gibt Michaelis seiner zweiten Untersuchung, einer Widerlegung der Engelchristologie, den Untertitel : « Abbau der Konstruktion Martin Werners ». Nach Michaelis ist der Messias in der spätjüdischen Literatur nie als Engelwesen aufgefaßt worden. Kein einziger Text läßt sich für diese Anschauung in der Urkirche anführen. Unter den späteren Belegen verdienen nur wenige Beachtung. Ihre Auslegung ist zudem schwierig. Sie beweisen das Vorhandensein einer Engelchristologie nur in Ausnahmefällen (z. B. in gnostischen Systemen). Nicht einmal der Arianismus, der sich angeblich auf die ursprüngliche Engelchristologie berufen haben soll, kannte eine solche. « Das Ergebnis ist also — man kann es nicht anders ausdrücken — in jeder Beziehung negativ », schließt Michaelis und « Es ist nicht unsere Aufgabe, eine Erklärung dafür zu suchen, wie es nur möglich war, daß Werner in einer so erstaunlichen und geradezu erschütternden Weise an den Aussagen der Quellen vorbeihört ». In einer Besprechung von Werners Buch, die vorzüglich der Aufklärung des in der Seelsorge stehenden Klerus dienen

[1] *W. Michaelis*, Der Herr verzieht nicht die Verheißung. BEG-Verlag, Bern 1942, 79 S. — Zur Engelchristologie im Urchristentum. Verlag von Heinrich Majer, Basel 1942, 240 S.

sollte (Schweiz. Kirchenzeitung 1941), war auf die verhängnisvollen Folgen hingewiesen worden, die Werners Auffassung vom Christentum nach sich ziehen müssen. Man hat dies dem Verfasser verübelt. Hier warnt Michaelis mit einer Eindringlichkeit, die aufhorchen läßt : « Es liegt also nicht so, daß uns auf die Frage : 'Was dünkt euch um Christo ?' auch die Antwort zur Wahl gestellt wird : Christus habe als Engel gegolten. Vielmehr stehen wir nur vor der Wahl, die neutestamentliche Antwort auf diese Frage entweder anzunehmen oder abzulehnen, wenn das jemand glaubt verantworten zu können ».

Wir freuen uns über dieses Christusbekenntnis. Wir wissen auch seine wissenschaftliche Begründung zu schätzen. Die Widerlegung der Dogmengeschichte Werners durch Michaelis befaßt sich zwar nur mit Einzelfragen ; aber die eine (Eschatalogie) gehört zu den Voraussetzungen, mit denen der Werner'sche Erklärungsversuch steht oder fällt ; die andere (Engelchristologie) ist als Hauptfrage so eng mit der Konstruktion Werners verbunden, daß von ihrer Lösung der Bestand der letzteren abhängt. Michaelis schenkt, in weiser Beschränkung, seine Aufmerksamkeit vorzugsweise dem spätjüdischen und neutestamentlichen Beweismaterial. Dieses liegt ihm näher als die spätere Literatur. Seine eindringenden Textanalysen sind in ihrer Gesamtheit überzeugend.

Es kann uns aber nicht beunruhigen, wenn wir Spuren von Engelchristologie in der altchristlichen Literatur finden oder finden sollten. Das Thema ist jüngst ausgiebig von J. Barbel behandelt worden, freilich ohne ausführlich Antwort auf alle Schwierigkeiten zu geben, die Werner macht (vgl. Besprechung im Divus Thomas 21, 1943, 113-115). Die Frage ist nun einmal nicht zu trennen von jener der subordinatianischen Christologie. Es frägt sich nur, was wir unter Engelchristologie verstehen — Werner engt den Sinn bereits ein ; Barbel faßt ihn richtig, ist genau und zuverlässig — wo und wann wir sie finden, woher sie stammt, wieweit sie in das Glaubensbewußtsein eingedrungen ist. Es wäre hier rein sachlich auch die Frage der Richtlinien zu stellen, welche die Lehrüberlieferung und damit das Glaubensleben und die Dogmenentwicklung bestimmten. Werner schaltet diese Frage von seiner Betrachtung aus, vielmehr seine Haltung steht in offenem Widerspruch zu jener Lösung, die ihr bereits die Urkirche, gegen die Gnostiker in eindeutiger, abwehrender Weise die Kirche des zweiten Jahrhunderts, gegeben hat. Es ist freilich auch eine Auffassung, die Aussagen eines Außen- oder Randstehers, irgend eines Winkelpredigers oder Modehaschers gleich oder höher einzuschätzen als die « Wolke von Zeugen », die ihre Aussagen mit dem Blute besiegelten. In einer Variation des oben aus Michaelis zitierten Satzes möchten wir auch dazu bemerken : Wenn jemand glaubt, das vom Standpunkt einer gesunden Geschichtskritik, geschweige denn der religiösen Wertung verantworten zu können, so ist das seine Sache. Daß Werners Erklärungsversuch, bei aller Anerkennung des Fleißes, ein Fehlgriff war, hat Michaelis unschwer, dazu mit Wärme, mit Temperament nachgewiesen.

Freiburg. *O. Perler.*

Moraltheologie.

J. M. Ramírez O. P. : De hominis beatitudine tractatus theologicus. Tomus primus continens prolegomena tria et primum totius operis librum : De hominis beatitudine in communi. (Biblioteca de Teólogos españoles. Volumen 3). Salmanticae, Apartado 17. 1942. xx-436 pp.

Mit aufrichtiger Freude begrüßen wir das längst erwartete und durch die Zeitumstände leider verzögerte Erscheinen des I. Bandes des Thomas-Kommentars, den der hervorragende Professor der Spekulativen Moral an der Universität Freiburg als reife Frucht seiner Lehrtätigkeit und tiefschürfenden Forschung uns hiemit vorlegt.

Im *Vorwort* werden die Anforderungen besprochen, die mit Recht an einen neuen Kommentar zur Summa des hl. Thomas gestellt werden müssen. Er muß erstens eine *geschichtliche* Erklärung bieten, weil ganze Artikel und manche Argumente zeitgeschichtlich bedingt sind. Darauf sei um so mehr zu achten, als Thomas sich einer gewissen unpersönlichen und zeitlosgelösten Art der Darstellung befleißigt. Zweitens muß eine *spekulativ-wissenschaftliche* Erklärung geboten werden. Diese ist die wichtigere ; sie darf durch die geschichtliche keineswegs zurückgedrängt werden. Dabei wird auch der gewiegte Thomaskenner stets neue Einblicke gewinnen. Zuletzt sind *Ergänzungen* nötig, weil im Laufe der Jahrhunderte immer neue Irrtümer auftauchten, weil die Theologen neue Probleme aufwarfen, und weil die Kirche selbst immer neue Entscheidungen erläßt. Wenn diese Gründe das Erscheinen neuer Kommentare zur Summa rechtfertigen, so berechtigen sie vor allem einen weiteren Kommentar zur II Pars, da dieser Teil weit weniger erklärt worden ist als die I und III Pars. Die Kommentare, die in früherer Zeit erschienen, tragen zudem oft allzusehr das Gepräge ihrer Periode. Sie nehmen zu den damals aktuellen Streitfragen zuweilen in einem Maße Stellung, daß die Gesamtauslegung darunter leidet. Demgegenüber ist es die Absicht des Verf. den Text « directe et per se » auszulegen, und zwar systematisch und ununterbrochen, ohne sich durch Kontroversen zu sehr ablenken zu lassen, aber auch ohne aus Furcht vor Schwierigkeiten einem neuen Problem aus dem Wege zu gehen. So gedenkt er die ganze Secunda Pars zu kommentieren. Dabei hat Verf. in erster Linie als Leser jene im Auge, die sich der Summa als Textbuch ihrer Studien bedienen. Mit Rücksicht auf diese Studierenden vor allem sind mitunter längere philosophische Erörterungen eingeflochten ; die Philosophie ist nun einmal die Dienerin der Theologie, vor allem der scholastischen. Zum Schluß des Vorwortes sucht Verf. die Ausdehnung seines Kommentars zu begründen. Leider wird er dadurch wohl wenig Erfolg erzielen. Ein Band gr. 8° von xx und 436 Seiten zur ersten Quästion — gewiß der Band leitet den gesamten Kommentar ein und behandelt eine grundlegende Quästion, aber bei weitem nicht die längste und auch nicht die problemreichste — könnte die Vorstellung erwecken, als ob, wenn nicht gerade zu jeder, so doch zu je zwei oder drei Quästionen ein ähnlicher Band folgen werde !

Das wäre des Guten doch zuviel bei den noch ausstehenden 302 Quästionen. Es ist gewiß auch nicht die Absicht des Verf. dem Werk eine solche Ausdehnung zu geben. Ein klarer Hinweis in der Vorrede darauf, daß die folgenden Quästionen kürzer erklärt würden, wäre indessen ermutigender gewesen und würde auch dem ganzen Werke nur dienlich sein. Der Wandel in der Auffassung der Theologie ist im Prologomenum I cap. 1 in einer Ausführlichkeit behandelt, die einer Spezialforschung alle Ehre machen würde, die aber den Kommentar nur unnötig beschwert. Die 52 Seiten Literatur (102-154), die mit Nutzen eingesehen werden können, beweisen die Gründlichkeit, womit Verf. den Kommentar vorbereitet hat, aber bei vielen Werken fragt man doch, ob sich deren Lesung für diese Frage lohne, und gewiß fragt man das mit Rücksicht auf die Studenten. Wo aber nun einmal diese Literaturfülle geboten ist, fragt sich zudem jeder Nicht-Spanier, warum diese und jene Schrift, die er erwartet hatte, weil sie in seinem Lande einmal Aufsehen erregte, und die das Thema direkt berührt, nicht aufgenommen ist. Bei einer Beschränkung wäre die Antwort von selbst gegeben. Der Ausdehnung des Kommentars gegenüber darf vielleicht auf Cajetan und Báñez, die beiden großen Vorgänger des Verf., hingewiesen werden, die behaupten, daß in der Auslegung der I-II Kürze angebracht wäre. Doch damit soll einem spätern Kommentator nicht die Freiheit in der Arbeitsmethode abgesprochen werden.

Um nun von den *Vorzügen* des Werkes zu sprechen, so besteht der erste große darin, daß es *ein wahrer, eigentlicher Kommentar* sein will und auch ist. Verf. erklärt die Quästion und jeden Artikel und jede Schwierigkeit insbesondere. Darin ist ihm Konrad Köllin vorangegangen; freilich vermochte er zu Anfang des 16. Jahrhunderts nur ein Werk zu schaffen, das seiner Zeit und seinen beschränkten Hilfsmitteln entsprach. Immerhin ist es schade, daß er nur 8, respektive 6 mal angeführt wurde. Zu S. 188 sei bemerkt, daß Köllin seinen Kommentar früher herausbrachte als Cajetan den zur I-II.

Der zweite große Vorzug ist *die blendende Darstellung des Aufbaus eines Traktates und des Zusammenhanges der Quästionen und Artikel.* Darin offenbart sich eine wirkliche Genialität; und manches überraschend Neue wird dadurch geboten. Die Aufdeckung der Ordnung in der Reihenfolge der Schwierigkeiten ist meines Wissens hier zum ersten Mal betont. Daß trotzdem der Verf. nicht in allem Gefolgschaft finden wird, ist klar. So läßt sich gleich gegen sein erstes schönes Schema vom Aufbau des Traktates de beatitudine und vom Zusammenhang der fünf ersten Quästionen manches sagen zu Gunsten der alten Auffassung. Die beiden Gegengründe des Verf. scheinen nicht durchschlagend zu sein. Thomas brauchte in q. 3 nicht vom lumen gloriae zu handeln, erstens, weil er nicht bloß von der beatitudo perfecta, sondern auch von der imperfecta spricht, sodann weil, wenn auch der Intellekt nur mittels des lumen gloriae den Akt der Vision zu setzen vermag, dieser doch ein Akt des Intellektes ist und bleibt. Sagt doch Thomas q. 3 a. 4: Essentia beatitudinis in actu intellectus consistit. Er mußte also von der potentia sprechen. Der zweite Einwand, daß in q. 5 nicht von der potentia, cui inseritur habitus beati-

tudinis gehandelt werde, trifft nicht zu, denn in a. 1 ist ausdrücklich vom Intellekt die Rede. Wie es derselbe Verstand ist, der die Konklusion erfaßt und der die Prämissen zusammenstellte, um die Konklusion zu gewinnen, so war es entsprechend, nachdem in q. 3 der Intellekt als Fähigkeit der Vision aufgestellt war, in q. 5 zu fragen, ob und wie derselbe zur Vision gelangen könne. Trotzdem gebe ich gern zu, daß das neue, genial erdachte Schema Vieles für sich hat.

Der dritte Vorzug liegt in den *vielen herrlichen Partien*, die sich zerstreut in dem großen Bande finden und die alle würdig wären, besonders hier hervorgehoben zu werden. Aber dann würde die Besprechung sich zu weit ausdehnen. Es möge genügen hinzuweisen auf die feine Unterscheidung zwischen Moralphilosophie und Moraltheologie (S. 46 n. 56) ; dann auf die scharfe Abgrenzung des obiectum formale quo, quod etc. (S. 73 n. 123); ferner auf die Wertung des a. 2 als Komplementum der quinta via demonstrationis existentiae Dei (S. 251 n. 503) ; endlich auf die klare Entwicklung des Axioms : Bonum est diffusivum sui (S. 298 n. 670).

Daß bei der Fülle des Anregenden und Neuen, das geboten wird, auch das eine oder andere befremdend wirkt, ist selbstverständlich. So wird sich wohl mancher fragen, warum Verf. S. 172 n. 249, auf Aristoteles sich berufend, den usus activus als die actio stricte humana faßt und die electio als eine actio dimidiata ansieht, und diese Ansicht in der q. 1 bei Thomas wiederfinden will. Man kann gewiß den usus activus als die eigentliche, vollkommen freie, menschliche Handlung ansehen in dem Sinne, daß, wenn bei einer auf die äußere Tat zielenden electio der usus activus nicht folgt, entweder die electio unvollkommen war, oder sich nach der electio eine neue Schwierigkeit zeigte. Für die Beurteilung unter Menschen gilt demnach der usus als die volle frei menschliche Handlung. In der Moral jedoch, wo der Mensch seine eigene Handlung beurteilt, wird wohl auch fernerhin die allgemeine Ansicht Geltung behalten, wonach die intentio eines speziellen finis und die electio mediorum die echte, freie, menschliche Handlung darstellen. Der usus activus vermag ja keine neue Güte oder Bosheit dem menschlichen Akte zu geben ; er partizipiert sie doch von der electio und intentio. Vom usus activus ist keine Rede, und doch ist die ganze Moralität da, wo der Herr sagt : « Jeder, der ein Weib mit Begierde nach ihr ansieht, hat die Ehe gebrochen » (Mt. 5, 2, 8). Beim Akt der Gottesliebe, einem rein inneren Akt, kommt der usus activus gar nicht in Betracht, und er ist doch der vollkommenste, freie, menschliche Akt. Verf. hat wohl auf den Zusammenhang zwischen agere und actio humana hinweisen wollen, oder er hat den usus weiter genommen wie Cajetan, der vom uti ratione ad consilium spricht. Im Kommentar zu q. 16 wird Verf. seine Ansicht wohl weiter darlegen, und dann werden wir wahrscheinlich sehen, daß er in der gewöhnlichen, oft gedankenlos weitergegebenen Ansicht einen beachtenswerten Punkt unterstreichen wollte.

Zum Besten des mit diesem Bande eröffneten großen Kommentars wäre es, wenn etwas mehr Wert auf die philologische Seite gelegt würde. Die zahlreichen Verstöße gegen die deutsche Sprache gehen gewiß auf Rechnung des spanischen Setzers. S. 361 n. 873 findet sich auch ein

störender lateinischer Schnitzer. Zu S. 209 n. 365 würde der griechische Philologe Einsprache erheben.

Der wissenschaftlichen Bedeutung des Werkes entspricht die technische Ausstattung, die in großen leserlichen Typen verschiedener Form zur Hervorhebung wichtiger Partien oder Zitate auf blendend weißem, glattem, festen Papier in dieser Zeit eine Glanzleistung der Druckerei darstellt, eine verdiente Ehrung des gelehrten Verfassers von seiten seiner spanischen Mitbrüder.

Alles in allem genommen, können wir das Buch nur wärmstens empfehlen ; die Aussetzungen, die wir gemacht, sind Kleinigkeiten gegenüber den wirklich großen Vorzügen des Werkes ; sie geschahen nicht, um den Wert desselben irgendwie herabzusetzen, sondern nur, um seinen Fortgang zu erleichtern und seine Brauchbarkeit zu fördern.

Trills. *H. Wilms* O. P.

Inhaltsverzeichnis

Literarische Besprechungen.

Superiorum permissu.
De licentia Ordinarii.


GTU Library
3 2400 00273 9716

